[illegible]

des Alten Testaments

[illegible]

Johann Schwa[illegible]

Der Begriff der nefeš in den heiligen Schriften des Alten Testaments

Ein Beitrag zur altjüdischen Religionsgeschichte

Johann Schwab

Der Begriff der nefeš in den heiligen Schriften des Alten Testamentes.

Ein Beitrag zur altjüdischen Religionsgeschichte.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der theologischen Fakultät der Königlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Johann Schwab

Priester der Diözese Regensburg.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1913.

Vorwort.

Religionsgeschichtliche Fragen erfreuen sich heute mehr als je des weitesten literarischen Interesses. Und unter diesen stehen die Fragen nach den religiösen Vorstellungen des Volkes Israel in erster Reihe. So dürfte eine Untersuchung über einen der wichtigsten alttestamentlichen Begriffe keine unnütze Sache sein.

Die nachstehende Arbeit ist angeregt durch den Aufsatz von E. Kautzsch „Der alttestamentliche Ausdruck nephesch met“ (in „Philothesia“, eine Festschrift, Berlin 1907) und besonders durch die vorzüglichen Untersuchungen von P. Torge über „Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament“ (Leipzig 1909) und von P. Volz über den „Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum“ (Tübingen 1910).

Besonderen Dank schulde ich der Hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität München, die meine Arbeit als Inauguraldissertation anerkannte.

München, Mai 1913. Dr. Joh. Schwab.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung. Freiburg 1890.

Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888.

J. F. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttgart 1843.

M. A. Becherer, Über den Glauben der Juden an Unsterblichkeit der menschlichen Seele vor der babylonischen Gefangenschaft. München 1827.

Gg. Beer, Der biblische Hades. Theolog. Abhandlungen, Festgabe für H. J. Holtzmann. Tübingen 1902.

E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Göttingen 1902.

Fr. Boettcher, De inferis rebusque postmortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus I. Dresden 1846.

W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903. (1906 [2]).

Ch. A. Briggs, The use of nephesch and ruah in the Old Testament. Journal of the Society for Biblical Literature. Boston XVI.

Fr. Aug. Carus, Psychologie der Hebräer. Leipzig 1809.

T. K. Cheyne, Jewish Religion Life. Deutsch von W. Stocks. Gießen 1899.

L. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh 1907.

Fr. Delitzsch, System der biblischen Psychologie [2]. Leipzig 1861.

B. Duhm, Anmerkungen zu den 12 Propheten. Zeitschr. f. altt. Wissensch. 1911.

H. Duhm, Die bösen Geister im alten Testament. Tübingen 1904.

J. G. Duncan, The exploration of Egypt and the Old Testament. Edinburgh 1909.

R. Duval, Note sur le monument funéraire appelé nefeš. Révue Semitique 1894 S. 259.

B. D. Eerdmans, The Sepulchral Monument Maṣṣebah. Journal of Biblical Lit. XXX S. 109—113.

H. Engelbert, Das negative Verdienst des alten Testamentes um die Unsterblichkeitslehre. Berlin 1857.

J. Frey, Tod, Seelenglaube und Unsterblichkeitslehre im alten Israel. Leipzig 1898.

Friedländer, Griechische Philosophie im A. T. Berlin 1904.

H. Giesebrecht, Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Leipzig 1904.

H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen 1905.

C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900.

J. Halevy, Le Rôle Supposé du Tabou dans la réligion d'Israel, d'après la méthode anthropologique. Révue Sémitique XVII S. 271 ff., 406 ff.

J. G. F. Haußmann, Die biblische Lehre vom Menschen. Stuttgart 1848.

P. Heinisch, Zu Sap 8 19-20. Biblische Zeitschrift IX, 2.

P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit. Alttestam. Abhandlungen, hrsg. v. J. Nickel, München 1909, I, 4.

G. Hölscher, Der Sadduzäismus. Leipzig 1906.

J. Ch. K. Hofmann, Der Schriftbeweis. Nördlingen 1852—1855.

Fr. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen arabistisch-semitologischen Inhalts I. München 1892.

A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod. Leipzig 1887.

A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Leipzig 1903.

A. Jeremias, Das alte Testament im Licht des alten Orients. Leipzig 1904. (1906[2]).

A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T. Leipzig 1912.

E. Kautzsch, Der alttestamentliche Ausdruck nephesch met. In Philothesia, eine Festschrift ... Berlin 1907.

S. Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten. Berlin 1908.

J. Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des alten Testaments. München 1901.

E. König, Das alttestamentliche Prophetentum. Gütersloh 1910.

J. Kohler, Über den Geisterglauben der Naturvölker. Im Archiv für Religionswissenschaft 1901 S. 338ff.

H. Kornfeld, Verbrechen und Geistesstörung im Licht der altbiblischen Tradition. Halle 1904.

A. v. Kremer, Studien zur vergleichenden Kulturgeschichte. Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften 1889 Bd. 120.

M. J. Lagrange, Études sur les Religions sémitiques.[2] Paris 1905.

J. Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Berlin 1881.

A. Lodz, La croyance à la vie future et le cult des morts dans l'ántiquité Israélite. Paris 1906.

S. Landersdorfer, Eine babylonische Quelle für das Buch Job? Bibl. Studien XVI, 2. Freiburg 1911.

M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I. Weimar 1898.

C. G. Montefiori, Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews.[2] London 1893.

G. F. Oehler, Veteris Testamenti Sententia de rebus post mortem futuris. Stuttgart 1846.

Olshausen, De naturae humanae Trichotomia ... Königsberg 1825.

J. B. Peters, The Wind of God. Journal of Bibl. Lit. XXX S. 44ff.

L. Reinhardt, Kennt die Bibel das Jenseits? München 1900.

E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.[4] Tübingen 1907.

H. Rohde, Über den Unsterblichkeitsglauben der alten Hebräer. In der Zeitschrift f. d. histor. Theologie Neue Folge IV. 1840.

M. M. Fr. Roos, Fundamenta Psychologiae ex S. Scriptoribus collectae ... Tübingen 1769.

G. v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung.[2] Gotha 1863.

J. J. Saalschütz, Ideen zu einer Geschichte der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern. Zeitschrift f. d. histor. Theologie Neue Folge I.

Ch. de la Laussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen 1905.

W. Schenz, Die alttestamentliche Offenbarungslehre über die Scheol. Stadtamhof 1876.

H. Schultz, Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. Göttingen 1861.

Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums ... Gießen 1892. Hierzu: Archiv für Religionswissenschaft 1901 S. 181ff.

E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.[3] Leipzig 1898ff.

E. Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im alten Testament. Leipzig 1905.

Shoemaker, The use of ruah and of pneuma. Journal of Bibl. Literature XXIII. 1904.
H. P. Smith, Animal Sources of Pollution. Journal of Bibl. Lit. XXX S. 35 ff.
W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Deutsch von R. Stübe. Freiburg 1899.
E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus ... Göttingen 1903.
Fr. Sperl, Die biblische Anschauung von Geist und Seele und die moderne Erkenntnis des „Unbewußten" und des „Bewußtseins". Zeitschrift f. Religionspsychologie II. Halle 1908.
B. Templer, Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig 1895.
P. Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im alten Testament. Leipzig 1909.
P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen 1903.
P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im alten Testament und im anschließenden Judentum. Tübingen 1910.
H. Wahl, Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des alttestamentlichen Hebraismus. Jena 1871.
F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. Leipzig 1880.
W. Weber, Die Seelenlehre in der Weisheit Salomos. Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. 1909.
G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. Leipzig 1902.
J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1894.
J. Wellhausen, Die Komposition des Hexoteuch ...[3] Berlin 1899.
H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878.
H. Wiesmann, Der zweite Teil des Buches der Weisheit. Aus dem Nachlaß K. Zenners. Zeitschr. f. kath. Theologie XXXV S. 21, 449, 665 ff.
G. Wildeboer, Zets over Ziel en Geest in het Oude Testament. Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, A. Letterkunde, 4 R. 10 D. Amsterdam 1911.
E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig II, 1[4] 1889 und II, 2[3] 1879.
H. Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testaments. Freiburg 1877.

Die einschlägigen Artikel in: Dictionnaire de la Bible (Vigouroux, Paris 1908 ff.), Dictionnaire de Théologie Catholique (E. Mangenot, Paris 1903 bis 1908), A Dictionary of the Bible (J. Hastings, Edinburgh 1898—1904), Encyclopaedia Biblica (T. K. Cheyne and J. Sutherland Black, London 1899 bis 1903), The Jewish Encyclopedia (New York 1905), Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche[3] (Leipzig).

Die einschlägigen Abschnitte in den Handbüchern für alttestamentliche Theologie (u. ähnl.) von Dillmann-Kittel (Leipzig 1895), M. Hetzenauer (Freiburg 1908 I), E. Kautzsch (Tübingen 1911), E. König (Gütersloh 1912), K. Marti ([5] Straßburg 1907), G. F. Oehler (Tübingen 1873/74), H. Schultz ([5] Göttingen 1896), R. Smend ([2] Freiburg 1899), B. Stade (Tübingen 1905), und in den Handbüchern der hebr. Archäologie von J. Benzinger ([2] Tübingen 1907), Fr. Kortleitner (Innsbruck 1906), W. Nowack (Freiburg 1894).

Die Wörterbücher: Hebräisch: W. Gesenius ([15] Leipzig 1910), Siegfried-Stade (Leipzig 1893). Syrisch: C. Brockelmann (Berlin 1895). Assyrisch: Fr. Delitzsch (Leipzig 1896). Arabisch: G. W. Freytag (Halis Saxonum 1830 ss.). Aramäisch-neuhebräisch: G. H. Dalman (Frankfurt 1901). Griechisch: H. Cremer ([9] Gotha 1902), F. Passow ([5] Leipzig 1841 ff.).

Die hebräische Grammatik Kautzsch-Gesenius ([26] Leipzig 1896).

Die Kommentare: Gesamtkommentare Nic. Lyranus (Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nic. Lyrani, Antwerpiae 1634); Cornelius a Lapide (Commentaria in Pentateuchum etc., Venetiis 1740); Cornel. Jansenius (Pentateuchus und Analecta in Levit. etc., Colon. Agripp. 1613); Aug. Calmet (Commentarius literalis in omnes libros Veteris ... Testamenti Augustae

Vindel. 1759 Cursus Scripturae Sacrae (auct. R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer ... Parisiis 1886 ss.); B. Schäfer (Kurzgef. wissenschaftl. Kommentar zu den heiligen Schriften des A. T., Wien 1902 ff.); L. Strack und O. Zöckler (Kurzgef. Kommentar z. d. h. Schriften des A. T., München 1886 ff.); W. Nowack (Handkommentar zum A. T., Göttingen 1893 ff.); K. Marti (Kurzer Handkommentar zum A. T., Freiburg 1897 ff.); The international critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (Edinburgh 1895 ff.).

Einzelkommentare: C. F. Burney, Notes on the Hebrew Text of the books of Kings (Oxford 1903); C. H. Cornill, Jeremias (Leipzig 1905); Delitzsch Genesis (Neuer K ... Leipzig 1887); P. Dhorme, Samuel (Paris 1910); H. Dillmann, Exodus, Levitikus (Leipzig 1880); Fritzsche u. Grimm, Apogryphen des A. T. (Leipzig 1851—1860); A. Fuchs, Textkritische Untersuchungen zum hebr. Ekklesiastikus (Bibl. Studien XII, 5, Freiburg 1907); G. Hoberg, Genesis (Freiburg 1899); M. Hetzenauer, Genesis (Graecii et Viennae 1910); J. Hontheim, Job (Bibl. St. IX, 1—3, Freiburg 1904) und hohes Lied (Bibl. St. XIII, 4, Freiburg 1908); Keil-Delitzsch, Genesis, Levit.... Deuteronomium (Leipzig 1861 ff.); A. Knobel, Genesis (2 Leipzig 1860); C. F. Keil, Macchabäer (Leipzig 1875); B. Neteler, Genesis (Münster 1905), und Bücher der Könige (Münster 1899); P. Schegg, Isaias (München 1850), und die kleinen Propheten (Regensburg 1854); A. Scholz, Judith (Würzburg 1896) und Job (Würzburg 1849); Ch. Sigwalt, Das Buch der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung (Bibl. Zeitschrift IX, S. 27—53); B. Welte, Job (Freiburg 1849); V. Zapletal, Koheleth (2 Freiburg 1911); J. K. Zenner, Der erste Teil des Buches der Weisheit (Zeitschrift f. kathol. Theol. 1898, 3).

Ausgaben der heiligen Schriften: R. Kittel, Biblia Hebraica 2 (Lipsiae 1909). — H. Barclay Swete, The Old Testament in Greek, according to the Septuagint (Cambridge 1901). — P. M. Hetzenauer, Biblia Sacra Vulgatae editionis, Oeniponte 1906. — E. Kautzsch, Die heilige Schrift des alten Testaments, übers. und hrsg. ... (Freiburg u. Leipzig 1894) und die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments (Tübingen 1899/1900). — Polyglotte Walton für den syrischen Text und Targum Onkelos.

Zitation der heiligen Bücher:

Gen Ex Lev Num Deut Jos Jud 1—4 Reg Js Jer Ez Os Joel Am Jon Mich Hab Agg Zach Mal Ps Prov Job Cant Ruth Thren Eccl Esth Dan Esdr Neh 1—2 Chron 1—2 Macch Tob Judith Bar Sir Sap.

Die Gesamtkommentare werden ohne Rücksicht auf den Kommentatar des einzelnen Buches zitiert mit: Gloss. ord. (Glossa ordinaria), gl. interl. (interlinearis), Lyranus, Lapide, Jansen, Calmet, Cursus, Schäfer, Strack, Nowack, Marti, Int. crit. (International critical Commentary); die Textausgaben v. E. Kautzsch mit: Kautzsch; Septuaginta mit LXX, die syrische Übersetzung mit Pesch. Targum Onkelos mit Targ.

Transskription des Hebräischen.

ʾ b g d h w z ch ṭ j k l m
n s ʿ p (f) ṣ q r ś š t

qāmeṣ = ā s^{e}gôl = e   chîreq = i
patach = a   ṣērê = ē   chîreq pl. = î
ṣērê pl. = ê
chōlem = ō   šûreq = û
chōlem pl. = ô   qibbuṣ = u
qāmeṣ-chāṭûf = o
châṭēf-Vokale hochgestellt, $š^{e}$wâ mobile hochgestelltes e,
dâgeš forte Verdoppelung.

1.

Die Untersuchung des alttestamentlichen Sprachgebrauches, soweit er den Terminus nefeš angeht, stößt auf eine eigenartige Schwierigkeit.

Alle Sprachen bieten Belege für den Vorgang der Begriffserhöhung und der Begriffserniedrigung. Worte, die anfänglich etwas sehr Konkretes, Sinnliches, Greifbares bezeichnen, steigen allmählich zu reich entwickelten, nicht selten sehr abstrakten Begriffen empor. Begriffe mit reichem und mehr oder weniger übersinnlichem Inhalt verlieren eines ihrer Merkmale nach dem anderen, zerfallen endlich vollständig, und der ursprüngliche Begriff ist aus dem sich schließlich ergebenden Sprachgebrauch kaum mehr zu erkennen.

Wohl ein typisches Beispiel hierfür innerhalb der Sprache des Alten Testamentes ist das Wort nefeš. Es ist neben rûach im hebräischen Wörterbuch kaum ein Begriff aufzufinden, der eine so umfassende, verwickelte Wandlung durchgemacht hat wie jener von nefeš. Und während der doppelte Vorgang der Begriffsbereicherung und der Begriffsentleerung bei rûach in allen Stadien genau verfolgt werden kann, insbesondere Belege für jede einzelne Bedeutung, die innerhalb dieses Entwicklungsganges aufgetreten ist, nachgewiesen werden können, reicht diese Empor- und Niederbildung des nefeš-Begriffes in eine Zeit zurück, aus der uns Denkmale der hebräischen Sprache nicht erhalten sind. Vor allem die Anfänge dieser Begriffsentwicklung des Wortes nefeš sind uns in Dunkel gehüllt, und wir können nur aus einigen noch vorhandenen Überresten auf die Art dieses Anfanges mehr oder minder unsichere Schlüsse ziehen.

Handelt es sich vollends darum, aus der großen Zahl von Bedeutungen, in denen das Wort in den heiligen Schriften von Anfang an auftritt, die dem Begriff ursprünglich und eigentlich zukommende herauszuschälen, so ist es fast unmöglich, in jeder einzelnen Wendung festzustellen, inwieweit die in sich selbst problematische eigentliche Bedeutung des Wortes noch erhalten ist und inwieweit sie sich verändert hat. P. Torge bemerkt hierzu treffend: „Dieser Begriff gleicht einem Strom, der Quelle und Anfang tief im Erdboden verborgen hält, und der sich sogleich von dem Punkte an, wo er dem menschlichen Auge sichtbar wird, in viele Arme teilt, die weit auseinander dahinfließen und es nur schwer ahnen lassen, daß ihr Wasser derselben Quelle entstammt, obgleich alle Kanäle denselben Namen tragen“.[1])

---

[1]) P. Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T., Leipzig 1909 S. 23.

nefeš ist nach der traditionellen Annahme die hebräische Bezeichnung für jenen Begriff, den unsere modernen Sprachen mit „Seele“, soul, âme u. a. wiedergeben.

Die alten Übersetzungen haben für das nefeš des hebräischen Textes getreulich das entsprechende Wort ihrer Sprache. Und sie weichen von dieser Gepflogenheit meist auch da nicht ab, wo es mit dem Charakter ihrer Sprache schlecht übereinstimmt und wo die entstehende Übersetzung dem mit der hebräischen Vorlage nicht Vertrauten unverständlich wird.[1])

Die älteren Kommentare nehmen das anima oder *ψυχή* ihres Textes in der Regel wie selbstverständlich im Sinne der herrschenden philosophischen oder theologischen Seelentheorie, meist als anima immaterialis; und gehen von dieser Gewohnheit, für die ihnen eine Begründung nicht erforderlich schien, nur dann ab, wenn der heilige Text einer anderen Deutung des anima — *ψυχή* bedurfte, um dieser anderweitig feststehenden Theorie nicht zu widersprechen.[2])

Demgegenüber beginnen neuere Übersetzungen und Kommentare — nachdem schon vereinzelt ältere Exegeten wie Lyranus, Cornelius a Lapide, Calmet die Regel durchbrochen hatten[3]) — das nefeš des masoretischen Textes vielfach mit „Leben“, „lebendes Wesen“, „Person“, oder mit dem entsprechenden personalen, reflexiven, indefiniten Fürwort wiederzugeben, und zwar in einem Umfang, daß es zweifelhaft erscheint, ob die Termini nefeš und „Seele“ auch nur in den Hauptzügen sich decken.

Auch in der Theorie ist die Anschauung, daß der Begriffsinhalt von nefeš von jenem des deutschen „Seele“ wesentlich verschieden sei, wiederholt ausgesprochen worden.

J. Köberle findet: „die meisten abgeleiteten Bedeutungen (des Terminus nefeš) führen nicht auf ‚Seele‘, sondern auf ‚Leben‘, Lebendes, Lebewesen“. „Die allzu zeitige Einführung des Wortes „Seele“ für nefeš richtet nur Verwirrung an.“[4]) Nach W. Frankenberg entspricht nefeš „fast nie unserem Begriff Seele“.[5]) Nach P. Torge kann man sagen, daß das Wort nefeš in den alttestamentlichen „Schriften fast durchweg etwas anderes bedeutet, als der antike Volksglaube ursprünglich darunter verstanden hat“.[6]) Sabatier kommt zu dem Ergebnis, daß „nefeš ne designe jamais que la vie individualisée“, und daß nefeš „n'est qu'une qualification de la matière organisée“.[7]) Laidlaw spricht

---

1) vgl. die Wiedergabe des schwierigen hebr. Ausdruckes nefeš mēt in Pesch, LXX, Vulg.

2) Solche Abweichungen finden sich besonders bei jenen Stellen, die vom Tod der nefeš zu sprechen scheinen.

3) Belege im Text.

4) J. Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T., München 1901 S. 180.

5) W. Frankenberg, Kommentar zu den Sprüchen, Göttingen 1898, zu Prov 3 22 (Nowack).

6) P. Torge, Seelenglaube ... l. c. S. 24 f.

7) Sabatier, Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit (in La faculté de

sich dahin aus, daß „soul throughout a great part of the Bible simply the equivalent of ‚life' embodied in living creatures" ist; der Terminus hat „in the earlier usage of the O. T." nicht nur nichts zu tun mit dem Begriff einer „immaterial nature, which will survive the body", sondern auch nicht mit dem des animating, principle, der ihm „a philosofical meaning" ist.[1]) Nach H. Duhm ist die nefeš wesentlich „die Lebensbegierde und Lebenskraft".[2])

* * *

Es ist zweckmäßig, den allgemeinen Sprachgebrauch der heiligen Schrift daraufhin zu untersuchen, ob nicht nefeš einige Grundfunktionen klar und konsequent zugeschrieben werden, die dann als Grundlage für weitere Erörterungen über das Wesen von nefeš dienen können.

Hierbei können von Anfang an jene Stellen ausgeschieden werden, bei denen es keinem Zweifel unterliegt, daß sie das Wort nefeš in völlig abgeblaßtem Sinne verstehen, über den eigentlichen Begriffsinhalt des Terminus also nichts mehr besagen.

Hier kommt zunächst in Betracht der Gebrauch von nefeš analog unserem „Seelen, Köpfe, Personen" bei Zählungen. nefeš steht in diesen Stellen in Verbindung mit einem Zahlwort oder dem zusammenfassenden kōl. Die Stellen sind Gen 46 15 18 22 25–27 Ex 1 5 12 16 Num 31 35 40 Deut 10 22 Jos 10 28 30 32 35 37 39 11 11 14[3]) Jer 43 6 52 29 30. Zu vergleichen sind die Ausdrücke mispar nafšōtêkem Ex 16 16 „eure Kopfzahl", wofür Ex 12 14 miksat n^{e}fāšōt, und nefeš 'ādām[4]) „an Menschen" Num 31 35 40 46. Verwandt damit ist die Bedeutung von nefeš = Hausgesinde, Leute, Knechte und Mägde. hannefeš oder kol-nefeš steht alsdann als die Gesamtheit der Knechte und Mägde, als „menschlicher" Besitz dem leblosen Besitz — r^{e}kûš oder miqnēh — gegenüber (Gen 12 5 14 21 36 6). Nefeš in diesem Sinn fällt einige Male mit „Sklave" zusammen: „wenn ein Priester einen Sklaven gekauft hat" (jiqneh nefeš Lev 22 11), „Sklaven brachten sie auf den Markt" (nefeš 'ādām Ez 27 13).[5])

---

théologie protest. de Paris à M. Reuss, professeur . . ., à l'occasion du 50ième anniversaire de son professorat, Paris 1879, S. 5—35) S. 14, zit. bei A. Lodz, La croyance à la vie future . . ., Paris 1906, p. 52.

[1]) J. Hastings, A Dictionary of the Bible, Edinburgh 1902, vol. IV p. 608 u. soul.

[2]) Marti, z. Job. 6 11.

[3]) Ähnlich Ez 17 17 l^{e}hakrît n^{e}fāšôt rabbôt „viele Menschen zu vernichten". Ob mit Kittel nach LXX rabbôt zu streichen, ist zweifelhaft; denn nefeš = Person hat auch sonst Zusätze (vgl. Gen 36 6).

[4]) nefeš 'ādām noch 1 Chron 5 21. nefeš in dieser Bedeutung vom Tier (= Stück) ist nicht nachzuweisen. In Num 31 28 ist das von Mensch und Tier gebrauchte 'echād nefeš zweifelhaft, s. Kittel und Int. crit.

[5]) In Deut 24 7 ist nefeš nicht = Sklave, sondern zu übersetzen: „Wer jemand aus seinen Brüdern, den Söhnen Israels stiehlt . . . vgl. dazu gōneb 'îš Ex 21 16. — Schwierig ist Lev 27 2: „Wenn jemand Iahwe ein Gelübde weiht um deine Schätzung von Seelen" (b^{e}'erk^{e}kā n^{e}fāšōt). Vielleicht: Wenn jemand einen Menschen (zum Tempeldienst oder zum Nasiräat) Iahwe

Auszuscheiden sind weiterhin die Stellen, die nefeš in archaistischer, emphatischer oder in poetischer Darstellung an Stelle des indefiniten, des personalen, des reflexiven Pronomens gebrauchen. — „Soul with the meaning of person, any one“[1]) findet sich ausschließlich in der Priesterschrift. Die Ausdrücke nefeš kî, nefeš ᵓᵃšer, ᵓim-nefeš kî, hannefeš ᵓᵃšer u. a. stehen hier völlig gleichbedeutend mit ᵓîš ki, ᵓîs ᵓᵃšer, kōl, ᵓādām kî u. a., mit denen sie wahllos wechseln.[2]) So kann die Rede sein von nefeš, die Unerlaubtes „gegessen hat“ (Lev 17 10 12 15 7 18 20 25), von nefeš, die Unreines „berührt“ (Lev 22 6 vgl. 5 2 7 21 Num 19 22), von nefeš, die treulos handelt (Lev 5 15), etwas gegen die Satzungen tut (Lev 5 17), zu den Wahrsagern sich wendet (Lev 20 6), Speiseopfer darbringt (Lev 2 1), Schuld auf sich lädt (Num 5 6).[3]) Der dem Hebräischen eigentümliche Gebrauch von nafšî, nafšᵉkā usf. an Stelle des personalen Fürwortes findet sich in allen Büchern der heiligen Schrift. Es handelt sich jedoch immer um starke Betonung des umschriebenen Subjektes, so daß von einer vollen Gleichstellung von nefeš mit dem farblosen Personalpronomen nie gesprochen werden kann.[4]) nefeš in diesem Sinne wird gebraucht in den feierlichen Reden Jahwes, vgl. „Ich — nafšî — sollte mich nicht rächen an diesem Volke“ (Jer 9 8 5 9 29); in der Redensart: sie sagen zu meiner Seele = zu mir, u. ähnl. (ᵓāmar lᵉnefeš mit Suffix) Ps 3 3[5]) 11 1 35 5 Js 51 23, vgl. Thren 3 24; in den Gebeten, Lobpreisungen, Klagen der didaktischen Bücher, vgl. „Ich will erzählen, was er meiner Seele getan hat“ (Ps 66 16);[6]) und in einem betonten Gegensatz zu einem anderen Subjekt, vgl. „Wäret ihr an meiner statt!“ (nafšᵉkem tachat nafšî Job

---

gelobt, und er will ihn mit Geld lösen, und du sollst den Lösepreis bestimmen, so soll ... nefeš hier nicht auch vom Tier (gegen Cursus); denn v. 9 ist Gegensatz zu v. 2.

[1]) Int. crit. zu Num 5 5.

[2]) Die gen. Ausdrücke mit nefeš s. Lev 2 1 4 1 5 1 2 4 15 17 20 6 22 6; die Ausdrücke mit ᵓîš usf. s. Lev 1 2 2 11 13 3 16 13 2 29 38 40 15 16 19 25 20 2 9—18 20 21 27 21 18 19 21 22 3 4.

[3]) Derselbe Gebrauch von nefeš noch Lev 4 2 27 5 1 4 21 26 15 43 Num 15 27 28. Lev 26 43 steht nefeš in Parallele mit dem einfachen Personalpronomen: „Sie — māᵓāsû — haben meine Satzungen verachtet, und sie — nafšām — haben treulos gegen meine Gebote gehandelt“. Zu vgl. Num 19 18: es sollen besprengt werden „die Leute, die dort sind“ (im Zelt) (hannᵉfāšôt ᵓᵃšer hājû-šām).

[4]) Int. crit. zu Deut 12 20: Soul ... is used in the higher prose style and in poetry as a pathetic periphrasis for the personal pronoun. Ebenso Ch. A. Briggs, The use of nefeš ... (Journal of the Society for Bibl. Litterature, Boston XVI) S. 21; M. Fr. Roos, Fundamenta Psycholog. ex S. Script. collectae, Tübingen 1769, S. 2/3: „Saepe pro pronominibus ego, tu ... majoris emphaseos gratia dicitur: Anima mea ..., sicut magis emphaticum est si dicitur: mea, tua ... persona quam ego, tu ...“; Siegfried-Stade, Hebr. Wörterb. u. nefeš: n. ist Umschreibung des Personalpronomens „gewöhnlich nur in Poesie“.

[5]) lᵉnafšî v. 3 b steht parallel mit lô, also emphatisch für lî. Keinesfalls ist nefeš hier = Leben (Marti) etwa im Sinne von ᶜal-nafšî.

[6]) nefeš in diesem Sinne noch Gen 49 6 Ps 88 15 120 6 142 5 Thren 3 58. Jud 5 21 „Tritt heran, meine Seele, mit Macht!“ ist stark verdorben, Int. crit.: quite unintelligible. Derselbe nefeš-Begriff liegt wohl auch in der korrump. Stelle Ps 138 3 (bᵉenafšî ᶜōz?) vor.

16 4), „Völker will ich geben für Dich!“ (tachat nafšekā Js 43 4).[1] — Außerordentlich häufig ist nefeš mit dem Suffix als Umschreibung des Reflexivpronomens. „Ce terme exprimant la personne a été employé comme pronom réfléchi“.[2] Vgl.: „Betrügt euch nicht selbst!“ (nafšôtêkem Jer 37 9 vgl. 42 40).[3] „Befleckt nicht euch selbst!“ ('et-nafšôtêkem Lev 20 25, vgl. Lev 11 43 44 Ez 4 14).[4] Doch ist zu beachten, daß kaum jemals nefeš dem bloßen Reflexiv völlig gleichkommt. Fast immer klingt eine der Grundfunktionen von nefeš leise mit an; und man kann dem Sprachgebrauch nur dadurch Rechnung tragen, daß man aus diesen Wendungen für die Herausstellung des Wesens von nefeš nicht zu weite Folgen zieht.[5]

Auszuscheiden sind schließlich einige stehende Redensarten, die bald das eine, bald das andere Moment des ursprünglichen vollen Begriffes zu betonen scheinen. Es sind diese:

ʿinnāh nefeš mit Suffix, der Ausdruck für das am Versöhnungstag vorgeschriebene Fasten (Lev 16 29 31 23 27 29 32 Num 29 7 30 14), dann für Fasten überhaupt (Js 58 3 5 10; Ps 35 13 mit dem Beisatz baṣṣôm),[6] sich „kasteien“ i. e. durch Unterdrückung des niederen Begehrungsvermögens.[7]

---

[1] vgl. Ps 25 13 Job 32 2. — Js 46 2: Die Götzen können die Last (des Materials, aus dem sie gefertigt sind) nicht wegbringen, sind sogar selber (nafšām) in Gefangenschaft geraten. Cursus (animam eorum i. e. dii ipsi, totum id quod eorum fons et centrum et omnium actionum radix et origo) findet in nafšām zu viel. nefeš als Träger und Prinzip des Lebens und des Handelns mag in weiter Ferne hinter der Wendung stehen; doch befand sich dieser Gedanke sicher nicht im Bewußtsein des Schreibers. nefeš an Stelle des Personalpronomens wohl auch Ez 16 5 18 4 und Js 53 10. — Ez 16 5 vergleicht Jerusalem mit einem neugeborenen Kind, das man „aufs freie Feld hinausgeworfen hat“, beg̱ōʿal nafšēk = so hat man dich verabscheut (Nowack, Marti, Schäfer: „dein Leben“). — Ez 18 4 steht nefeš emphatisch betont und im Parallelismus mit 'ābôt und habbānîm in v. 2: „alle Seelen sind mein, sowohl die Seele des Vaters wie die Seele des Sohnes ...“ (gegen Nowack). — Js 53 10 ('im-tašîm 'āšām nafšô): „wenn du (Jahwe, was Volz einschiebt) seine Seele (des ebed) als Sühneopfer setzest“, oder: „wenn er (ebed) sich selbst als ...“ (so sämtliche Älteren und die meisten Neueren mit Kautzsch), oder: „si posuerit anima ejus (nafšô als Subjekt) sacrificium pro delicto“ (Cursus), oder mit Veränderung in nafšekā: „wenn du (ebed) zum Schuldopfer wirst geweiht haben deine Seele“ (Strack). Der Text ist anscheinend stark korrumpiert (s. LXX), und Nowacks Exegese macht ihn nicht klarer. Jedenfalls ist nefeš = dem Personal- oder dem Reflexivpronomen, zumal die Stelle stark emphatisch ist.

[2] Vigouroux, Dictionaire ... l. c. I, ame, S. 454.

[3] hitʿêtîm benafšôtêkem (Kittel leg c LXX hareʿōtem) könnte auch übersetzt werden: „ihr irrt um den Preis eures Lebens“ (s. benefeš); so Schäfer, Nowack u. a. Falsch: in consiliis et cogitationibus (s. Cursus).

[4] Derselbe nefeš-Begriff Jer 3 11 Is 3 9 Prov 11 17 Deut 13 7, vgl. 1 Reg 18 1.

[5] vgl. zum Ganzen arab. nafsun in der Bedeutung persona, individuum, ipse (Freytag, Lexicon Arabico-Latinum ... l. c. unter nafs, S. 313.

[6] baṣṣôm ist hier vielleicht als erklärende Glosse zu streichen (Kittel).

[7] LXX ταπεινοῦν, κακοῦν ψ., Vulg humiliare, affligere an. Die älteren Exegeten finden hier meist ein doppeltes affligere: jejunio nempe, abstinentia, dolore, poenitentia (Calmet zu Lev 16 29), debebant per jejunium affligi in

ʾāsar ʿal-nefeš mit Suffix, manchmal durch ʾissār verstärkt, der Ausdruck für das Enthaltsamkeitsgelübde, sich „binden", d. i. das entgegenstehende sinnliche Begehren (Num 30 3 5–13; 30 14 mit Beisatz leʿannōt nāfeš; 30 4 ohne nefeš).[1])

nikreṯāh hannefeš hahiwʾ min ..., feierlich-archaistischer Ausdruck für: diese Person — die bestimmte Vorschriften übertritt — soll aus dem Volk Israel ausgeschlossen werden = der soll ausgetilgt werden (aus seinem Volk) (Gen 17 14 Ex 12 15 19 31 14 Lev 7 27 19 8 22 3 23 29 Num 9 13 20 15 30 19 13).[2])

---

corpore, et per debitam contritionem in mente (Lyranus zu Lev 16 29), non mere internum afflictionis genus exprimi (Cursus zu Lev 16 29); dagegen Lapide: tum jejunando tum aliis modis carnem macerando (zu Lev 16 29); Roos (l. c zu Ps 35 13): Davides de jejunio vires vitales atterente ac appetitui vim afferente. Von Neueren Nowack: An solchen Fasttagen „beugt man" die Seele, drückt man das Leben nieder durch Hungern, Trauerkleidung, Sitzen in Asche (zu Is 58 3; so auch Schwally, Das Leben nach dem Tod ..., Gießen 1892, S. 26); Kortleitner: Jejunio affligebatur anima mea, i. e. facultas appetendi (Fr. K., Archaeologiae Biblicae Summarium, Oeniponte 1906, S. 159). All diese Erklärungen finden im Begriffsinhalt von nefeš Anhaltspunkte. Doch dürfte nefeš hier vom Reflexivpronomen wenig verschieden sein, vielleicht mit einer dunklen Erinnerung an nefeš = Prinzip der leiblichen Gefühle des Hungers u. a.

[1]) āsar wird gew. gefaßt als Gelöbnis einer Enthaltung, im Gegensatz zu neder, Gelöbnis einer Leistung. (Marti z. Stelle), votum alicujus abstinentiae observandae (Cursus z. St:). Auch dieser Ausdruck gründet auf nefeš = Prinzip der leiblichen Gefühle. Nowack (z. St.) vergleicht das syrische ʾesārā = Fessel und das bibl.-aram. ʾesār (Dan 6 8) = Verbot und hält den Ausdruck für einen Aramaismus.

[2]) In derselben Bedeutung steht Lev 18 29 nikreṯû hannefāšôt hāʿōsôt ..., Num 15 31 hikkārēt tikkārēt hannefeš hahiwʾ, Lev 20 6 hikrattî ʾōtô, Lev 23 30 haʾabadtî ʾet-hannefeš hahiwʾ. LXX: ἐξολεθρευθήσεται, ἀπολεῖται, ἐκτριβήσεται ἡ ψ. ἐκ. Vulg delebitur, peribit an. illa. nefeš ist hier = Person. nefeš in dieser Bedeutung findet sich in der nächsten Umgebung der genannten Stellen (bei P) außerordentlich häufig, nicht selten in ein und demselben Satze. (Lev 18 29: die Seelen, die es getan haben, sollen ausgerottet werden.) Es ist kaum zu bestreiten, daß der archaistische Ausdruck ursprünglich die Todesstrafe umschrieb und mit dem môt jāmût gleichbedeutend war. Die mit dem nikrat bedrohten Vergehen sind derart, daß sie dem ganzen Geist des levitischen Gesetzes nach wohl mit dem Tode bestraft werden konnten, zumal einige derselben, wie bestimmte Arten von Unsittlichkeit, und Sabbatschändung sicher mit Todesstrafe bedroht waren. Aber ebenso sicher ist, daß dieser ursprüngliche Sinn in der Praxis nicht mehr befolgt wurde (Knobel zu Gen 17 14; Atzberger l. c. S. 30; Marti z. St.). Die Fassung des Ausdruckes von einem frühzeitigen Tod (von Lapide zu Gen 17 14: morietur ante annum 50 et sine liberis, und Calmet z. St. abgelehnt) ist ohne Begründung. Die Worte sind wohl von dem bürgerlichen Ausschluß des Fehlenden aus dem Volk Israel zuzustehen, womit zugleich der Ausschluß von allen dem Volke geltenden Verheißungen gegeben war (Calmet z. St.: mors civilis, abscindetur e corpore Israelitarum, praerogativis omnibus et promissionibus, quae appendices sunt foederis Dei cum Abrahamo, privatus. Cursus z. St. und z. Ex 12 15: delendus de catalogo Israelitarum: Neteler zu Gen 17 14; Nowack zu Ex 12 15; Hetzenauer zu Gen 17 14; Lapide zu Gen 17 14; J. Frey: „identisch mit einer Ausrottung aus der Zusammengehörigkeit mit Jahwe" (J. Frey, Tod, Seelenglaube ..., Leipzig 1898, S. 227); J. Lippert (Der Seelenkult ..., Berlin 1881, S. 124) glaubt: „In ihrem Ursprung deutet sie (die Redensart) auf jenen Sinn, in welchem die Menschheit auf einer kannibalischen Stufe sehr wohl Mittel und Wege fand, eine Seele wörtlich aus ihrem Volke auszurotten".

bekol-nefeš, mit Suffix, und in Verbindung mit bekol-lebāb, stark betonter Ausdruck für aus tiefstem Herzen kommende, jede Verstellung ausschließende, aufrichtige Gesinnung. Jahwe „suchen" v. g. H. . . . (Deut 4 29 2 Chron 5 12), „lieben" . . . (Deut 6 5 11 13 13 4 30 6; 6 5 mit dem Zusatz ûbekol-me'ōdekā), „dienen" . . . (Jos 22 5 Deut 10 12), vor Jahwe „wandeln" (3 Reg 2 4), die Bundessatzungen „bewahren und tun" . . . (Deut 26 16 4 Reg 23 3 2 Chron 34 31), zu Jahwe „zurückkehren" . . . (Deut 30 2 10 3 Reg 8 48 4 Reg 23 25 2 Chron 6 38), Jahwes Treue „erkennen" . . . (Jos 23 14).[1])

tebārēk nefeš mit Suffix, Ausdruck für den väterlichen Segen, „ich segne dich" u. a. Gen 27 4 19 25 31; der Ausdruck ohne nefeš Gen 27 7 10.[2])

2.

Sind die genannten Stellen ausgeschieden, so heben sich aus dem gesamten Sprachgebrauch der heiligen Bücher drei Grundfunktionen von nefeš klar und deutlich ab.

Und zwar erscheint nefeš zunächst innig mit allem verknüpft, was auf das leibliche — animalische — Leben, dessen Dasein, Erhaltung, Verteidigung irgendwie Bezug hat: nefeš stellt sich dar als Subjekt oder Träger des physischen Lebens.

Von nefeš heißt es, daß sie leben bleiben, am Leben gelassen werden soll (techî nefeš Gen 19 20 3 Reg 20 32 Jer 38 20 Ps 119 175 vgl. Js 55 3; chājetāh n. Gen 12 13 Jer 38 17; hachajôt 'et—n. Gen 19 19; jechajjeh 'et—n. 3 Reg 20 31 Ez 18 27; Ps 22 30 nafšô lō' chijjāh).[3]) nefeš soll hoch geschätzt und nicht aus geringen Ursachen vernichtet werden (jāqerāh n. 1 Reg 26 21 [4]) vgl. 4 Reg 1 13 14; gādelāh n. 1 Reg. 26 24).[5])

---

[1]) Obige Auffassung bei Lapide (zu Deut 4 29), Rudloff (Die Lehre vom Menschen . . ., Gotha 1863, S. 67), H. Schultz (Alttestam. Theologie [5], Göttingen 1896, S. 499). Der Redensart liegt zugrunde entweder nefeš, „das innerste und intimste Element der Persönlichkeit, das tiefste Zentrum des Innenlebens" (P. Torge, Seelenglaube . . ., Leipzig 1909, S. 25), oder „it denotes the entire spiritual being of man, the 'heart' being . . . the organ of intellect, and the 'soul' being the organ of the desires or affections" (Int. crit. zu Deut 4 29); so auch J. Köberle, Natur und Geist . . ., München 1901, S. 221. Der Ausdruck in etwas anderer Form 1 Chron 22 19 „richtet euer Herz und eure Seele darauf, Jahwe zu suchen" (tenû lebabkem wenafšekem); und 1 Chron 28 9 „diene ihm mit vollem Herzen und mit williger Seele" (belēb šālēm ûbenefeš chafēṣāh); vgl. Jer 32 41.

[2]) nefeš ist hier emphatische Umschreibung des Personalpr., „poetisch-großartiger Ausdruck" (Nowack z. St.).

[3]) Text verdorben; mit LXX Pesch Vulg lō' = lô, nafšî für nafšô, chajjāh für chijjāh (Kittel, Nowack). — In Ps. 66 9 (haśś ām nafšēnû bachchajjîm, der uns zum Leben brachte) steht n. wohl an Stelle des Personalpron., aber mit Rücksicht auf nefeš = Träger des Lebens.

[4]) vgl. zum Ausdruck assyrisch-bab. nap-šat-su-un pa-nu-uš-šu-un te-kir-u-ma = denen das Leben zu teuer, zu lieb war (Delitzsch, Assyr. Handw. S 476) und: napištî pânika lêkir = mein Leben sei dir teuer (Gesenius l. c. S. 508).

[5]) Wohl dieselbe Anschauung, negativ gewendet, liegt Job 9 21 vor: „Ich

nefeš wird als Siegesleute aus feindlichen Drangsalen davongetragen (hājᵉtāh lᵉšālāl Jer 21 9 [1]) 38 2 39 18; nātattî ʾet—n. lᵉšālāl Jer 45 5). nefeš muß ausgelöst werden, wenn der Mensch aus irgend einem Grund der Todesstrafe verfallen ist (kappēr ʿal—nefeš m. S. Ex 30 15 16 [2]) Num 31 50 [3]) vgl. Ex 30 12 Prov 13 8; pidjôn n. m. S. Ex 21 30 [4]) Ps 49 9).[5]) nefeš ist es, die aus mancherlei Todesnot und schwerer Gefahr errettet werden muß (mallēṭ nefeš 1 Reg 19 11 2 Reg 19 6 3 Reg 1 12 Jer 48 6 51 6 Ez 33 5 Am 2 14 15 Ps 116 4; hiṣṣîl n. Js 47 14 Jer 20 13 Ez 3 21 Ps 22 21 120 2 Prov 14 25 vgl. Gen 32 31 tinnāṣēl nafšî; [6]) šāmar n. Ps 25 20 86 2 97 10 121 7 vgl. Job 2 6; pādāh nefeš 2 Reg 4 9 3 Reg 1 29 Ps 34 23 71 23; jôšiaʿ nefeš Ps 72 13; gāʾal nefeš Ps 72 14; pillēṭ nefeš Ps 17 13; chillēṣ nefeš Ps 6 5).[7]) nefeš ist Gegenstand aller Art von feindlichen Nachstellungen. Die Feinde „suchen" die nefeš (biqqēš Ex 4 19 1 Reg 20 1 22 33 23 15 2 Reg 4 8 16 11 3 Reg 19 10 14 Ps 35 4 38 13 40 15 54 5 63 10 86 14 70 3 Jer 4 30 11 21 19 7 21 7 22 25 34 20 21 38 16 44 30 46 26 49 37 Prov 29 10), „lauern" auf die nefeš (ʾārab Ps 59 4, šāmar Ps 71 10),[8]) graben der nefeš eine Grube (Jer 18 20 Ps 35 7),[9]) legen der nefeš eine Schlinge (1 Reg 28 9), verfolgen (rādaf Ps 143 3), befehden die nefeš

---

achte mein Leben nicht" (lōʾ-ʾēdaʿ nafšî) = dem Parallelglied „nichts liegt mir an meinem Leben".

[1]) lᵉšālāl in Jer 21 9 38 2 zu streichen, ist kein Grund; auch nicht zur Tilgung von lô und lᵉkā 39 18. Die Versionen weichen voneinander ab, während bei Ms die vier Stellen gleich lauten (s. Kittel).

[2]) Das Lösegeld ist hier wohl nicht bloß pretium redemptionis a plagis quibus hominum vitae affliguntur (Cursus) oder Anerkennung des summum Dei in populum suum imperium (Calmet); seine Anordnung entsprang wohl dem Gedanken, daß die Zählung für das Individuum Lebensgefahr mit sich brachte, weil entweder die Zählung selbst vor Jahwe strafbar schien, oder weil man durch sie gleichsam mit allen Mängeln und Verfehlungen behaftet dem strengen Richter vorgestellt wurde.

[3]) vgl. die Vorschrift Num 35 31: „für das Leben (nefeš) des Mörders, der des Todes schuldig ist, sollt ihr kein Lösegeld nehmen!"

[4]) z. St. Cursus: maluere haeredes mulctam accipere quam hominem occidere; vgl. das jus talionis Solons und der XII Tafeln.

[5]) Derselbe Gedanke in der schwierigen Stelle 4 Reg 12 5. Joas benötigt, um den Tempel ausbessern zu können: kešef ʿōbēr ʾîš = „das Geld von jedermanns Schätzung", offenbar das Lösegeld von Ex 30 12. Der Ausdruck wird erklärt durch den Zusatz: kesef nafšôt ʿerkô, der kaum verständlich ist und darum mit Recht von Kittel, Nowack, Marti nach LXX ersetzt wird durch kesef ʿerek nᵉfāšôt „das Geld von der Schätzung der Seelen". Die Übersetzung „das Geld der Seelen nach seiner Gebühr" (Neteler) ist grammatikalisch kaum zu rechtfertigen.

[6]) Vielleicht ist mit LXX und Itala in Js 53 11 ebenfalls jaṣṣîlēhû einzuschieben „er errettet von Mühsal seine Seele"; doch könnte nafšô auch zum folgenden jirʾeh zu ziehen sein.

[7]) vgl. noch die Wendungen nefeš heilen (Ps 41 5), n. aus dem Kerker führen (Ps 142 8), n. umgeben, stützen (Ps 54 6), n. nahetreten (zum Schutz, Ps 69 19), n. verbirgt sich bei Jahwe (Ps 57 2). — In Ps 71 10) ist šōmrê nafšî = die meiner n. auflauern. vgl. Job 2 4: alles was der Mensch hat, gibt er für seine n. (bᵉʿad nafšô).

[8]) šāmar hier = achten auf n. (daß sie nicht entkommt).

[9]) Stelle unsicher (Kittel).

(sāṭan Ps 71 13), scharen sich gegen n. (Ps 94 21),[1] reden Böses gegen n. (Ps 109 20), machen Jagd auf n. (Prov 6 26),[2] hoffen, der n. habhaft zu werden (Ps 56 7).[3] Im Tod wird nefeš hinweggenommen (lāqach 1 Reg 24 12 3 Reg 19 4 Jon 4 3 Ez 33 6[4] Ps 31 14 Prov 1 19[5] 11 30),[6] hinweggerafft ('āsaf Ps 26 9). nefeš ermattet unter den Angriffen der Mörder und droht zu erliegen (ʿājefāh Jer 4 31[7] vgl. Lev 26 16 1 Reg 2 33).[8] Das Schwert rührt an n. (Jer 4 10), die Wasser kommen an n. heran (Ps 69 2 Jon 2 6 vgl. Ps 124 4 5).[9] Wer sich der Todesgefahr aussetzt, trägt nefeš in seiner Hand (śîm 'et-nefeš bekaf Jud 12 3 1 Reg 19 5 28 21 Ps 119 109 Tob 13 14), wirft die n. dem Tode vor (Jud 5 18 vgl. Jud 9 17). Wer gegen Jahwes Gebote und Anordnungen verstößt,[10] richtet Unheil gegen seine nefeš an (Jer 26 19 44 7), richtet n. zugrunde (mašchît Prov 6 32), haßt n. (śōnē' Prov 29 24 vgl. den Gegensatz in 19 8), legt n. einen

---

[1]) Mit Kittel (nach Targ) gelesen: jāgûdû.

[2]) nefeš = physical life (Int. crit.); nicht weil der Ehebrecher mit dem Tod bestraft wird, sondern weil er der Ehebrecherin alles Besitztum hingibt. Möglich ist auch die Deutung: Die Hure begnügt sich mit einem Laib Brot, die Ehebrecherin aber hat es auf den Mann **selbst** (nafšô) abgesehen. — Auch Ps 35 12 ist von feindlichen Nachstellungen gegen n. die Rede, wenn man liest: nākôl lenafšî; Ms šekôl lenafšî ist sinnlos.

[3]) vgl. noch die Ausdrücke: „n. ist in Eisen gekommen" (Ps 105 18; mit Kittel zu lesen babbarzel; für nafšô zu setzen raglājw ist kein Grund; n. könnte hier auch als emphatisch gleich dem Personalpronomen gefaßt werden), „gib n. nicht Tieren preis" (Ps 74 19; mit LXX Vulg Targ Plural gelesen, nach Kittel). Und die Stellen 3 Reg 19 2 (nefeš des Elias „machen wie die n. eines der [getöteten Baals-] Propheten"), und 1 Reg 22 22 („Ich bin schuld an jeder Seele [bekol-nefeš] des Hauses deines Vaters").

[4]) „Wenn das Schwert kommt und von ihnen eine nefeš wegnimmt"; n. könnte hier auch = „Person" sein, wie Lev 22 11 Ez 27 13.

[5]) beʿālājw wird meist von den Besitzern des ungerechten Gewinnes verstanden. Mit **Nowack** (= nimmt dem das Leben, der sich damit befaßt) und **Strack** (= rafft das Leben des Gierigen fort) von der eigentlichen Bedeutung von baʿal abzugeben, ist nicht notwendig.

[6]) Stelle verworren. Die Übersetzung „Seelen gewinnt der Weise" (**Delitzsch**) ist unzulässig, da lāqach n. stets = Leben nehmen; ebenso die andere: „der Weise gewinnt die Herzen" (**Kautzsch**), da n. diesen Sinn nie hat. Liest man in v. 30 a ṣedeq statt ṣaddîq, in 30 b chāmās (LXX) statt chākām, so ergibt sich der erträgliche Sinn: „Frucht der Gerechtigkeit ist der Baum des Lebens, Schlechtigkeit nimmt Seelen (Leben) hinweg" (vgl. **Int. crit.**).

[7]) „Wie eine Sterbende, die noch um ihr Leben ringt, greift sie mit den Händen um sich, und keucht und röchelt, matt und wehrlos den Todesstreich erwartend" (Cornill).

[8]) Die Ausdrücke medîbot nāfeš Lev 16 26, und la'adîb 'et-nafšekā 1 Reg 2 33 besagen das allmähliche Dahinschwinden der n., wie auch „Verlöschen der Augen" Ersterben der Lebenskraft bedeutet.

[9]) vgl. noch die Wendungen: „um sein Leben bitten" (Esth 7 7 vgl. 7 3), und „das Leben der Feinde fordern" (3 Reg 3 11 vgl. 2 Chron 1 11 und Job 31 30).

[10]) vgl. Prov 22 23: Jahwe wird „jene um ihre n. betrügen, die sie (die Hilflosen) betrügen wollen" (mit Kittel gelesen weʿāqab 'et-ʿōqbêhem nāfeš).

Fallstrick (Prov 18 7 22 25), frevelt gegen n.[1]) (chāṭā' Hab 2 10, vgl. Prov 20 2).[2]) [3])

nefeš tritt so bestimmt und ausschließlich als Träger des physischen Lebens, und Gegenstand aller dasselbe irgendwie berührenden Tätigkeiten und Geschehnisse auf, daß der alttestamentliche Sprachgebrauch eine Reihe von Wendungen ausgebildet hat, in denen der Terminus nefeš so ziemlich Äquivalent des abstrakten Begriffes „Leben" geworden zu sein scheint:

b^{e}nefeš (b pretii) [4]) = um den Preis des Lebens, mit Daransetzung des Lebens (2 Reg 14 7 18 13 [5]) 23 17 3 Reg 2 23 Jon 1 14 Prov 7 23 Thren 5 9 1 Chron 11 19 vgl. Num 17 3).[6]) — 'el¯nefeš = um des Lebens willen (3 Reg 19 3 4 Reg 7 7).[7]) — 'āl¯nefeš [8]) = um das Leben („es gilt dein Leben" Gen 19 17,[9]) einstehen für das Leben Esth 8 11 9 16 [10]) 31). — l^e¯nefeš = zu Erhaltung, zum Besten des Lebens (Jos 9 24 Ex 32 10).[11]) — nefeš tachat nefeš = Leben für Leben, ein Leben für das andere (Ez 21 23 3 Reg 20 39 42 4 Reg 12 24 vgl. Jos 2 14: nafšēnû tachtêkem; derselbe Gedanke Deut 19 21 durch: nefeš b^{e}nefes). — chê¯nafš^{e}kā = ich schwöre bei deinem Leben, und wird von Jahve wie vom Menschen gebraucht.

---

[1]) So mit Kautzsch u. a.; vgl. Prov 20 2; unwahrscheinlich die Übersetzung der Vulg: peccavit anima tua (Cursus).

[2]) So mit Nowack, Strack, Int. crit.

[3]) vgl. zum ganzen Abschnitt die assyr. Wendungen: napištu eṭēru Leben schonen, nap. bulluṭu Leben erhalten, nap. šûzubu Leben retten (Delitzsch, Assyr. Handw. l. c. S. 476 u. napištu), e-ṭi-ir-šú na-piš-ta-šú ag-mil „er schonte ihn, schenkte ihm das Leben" (l. c. S. 46 u. eṭēru II), na-piš-tu ul e-sib „keinen ließ ich am Leben" (l. c. S. 34 u. ezêbu), nap. mit ḳuttû, bullû, ḫulluḳu = das Leben vernichten (l. c. S. 476 u. napištu). — vgl. die griechischen Redensarten ψυχάς τινων ἐξαφελέσθαι, ψυχήν τινος συλᾶν, ψυχῆς τινα ἀποστερεῖν, ἀπαιτεῖν τὴν ψυχήν τινος u. a. (Passow, Handw. der griech. Sprache, II, S. 2588 u. ψυχή).

[4]) vgl. Gesenius S. 509 u. nefeš. — vgl. griechisch: περὶ ψυχῆς τρέχειν u. ähnl. (Passow l. c. 2588 u. ψυχή).

[5]) Nowack übersetzt b^{e}nafšô = gegen ihn, was den Sinn nicht voll wiedergibt. Mit Schäfer nach qerē und Vulg b^{e}nafšî zu lesen, ist unnötig, da das ketīb einen guten Sinn ergibt.

[6]) Stelle schwierig: „Dem Heiligtum verfallen sind die Räucherpfannen dieser, die durch ihre Sünde ihr Leben verwirkt haben" (Nowack) hachaṭ ā'îm hā'elleh b^{e}nafšōtām gibt treffend Int. crit.: These sinners at the cost of their lives. Zur Erklärung: Die Pfannen waren geheiligt, weil aus ihnen Jahwe geräuchert worden war, was kraft des Gesetzes den Priestern zusteht, und was jene Empörer nicht tun konnten, ohne dabei ihr Leben zu wagen (Int. crit.).

[7]) vgl. Gesenius S. 509 u. nefeš; hiezu assyr. babylon. ana napšâti aṣû (l. c.); griechisch περὶ τῆς ψυχῆς τρέχειν (Passow l. c. S. 2587).

[8]) 'al¯nefeš vielleicht = 'el¯nefeš, weil Hörfehler möglich; vgl. griech. πολεμεῖν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν, περὶ ψυχῆς ἐστιν αὐτοῖς (Passow l. c.), περὶ ψυχέων ἐμάχοντο Od. 22 245 u. a.

[9]) Stelle unsicher. Vulg-salva animam tuam, was dem himmālēṭ nicht entspricht und 'et¯nafš^{e}kā voraussetzt; die meisten Versionen fassen 'al¯nafšekā als selbständiges Glied: „Es gilt dein Leben!" „Um deines Lebens willen!"

[10]) 'al¯nefeš gebraucht in ähnl. Sinn Thren 2 19: „Hebe deine Hände zu ihm wegen des Lebens deiner Kleinen, die vor Hunger verschmachten".

[11]) Über l^{e}nefeš in Gen 9 5 siehe unten; Deut 4 15 u. a. ist l^{e}nefeš zu šāmar konstruiert, kommt also hier nicht in Betracht.

(1 Reg 1 26 17 55 20 3 25 26 2 Reg 11 11[1]) 14 10 4 Reg 22 4 6; für denselben Gedanken[2]) Jer 51 14 und Am 6 8 b^e^nafšô).[3])

3.

Als zweite Grundfunktion von nefeš tritt im Sprachgebrauch der heiligen Bücher die des Begehrens, Strebens mit großer Bestimmtheit hervor. nefeš ist Subjekt und Träger jeder Art von Wunsch und Begehren. Wenn sich auch kaum nachweisen läßt, daß das Merkmal des Begehrens „das alles Überwiegende und Durchdringende“[4]) sei, so ist es doch zweifellos, daß kaum eine Lebenstätigkeit so ausschließlich der nefeš zugeteilt wird, wie die des Begehrens und Strebens. Die heiligen Bücher gebrauchen in reichlich vielen Stellen die Ausdrücke t^e^'awweh hannefeš, 'iww^e^tāh hannefeš, 'awwat⁻nefeš und bezeichnen hiemit das Verlangen nach Speise und Trank (Deut 12 15 20 21 1 Reg 2 16 Mich 7 1 „Gelüsten“), den Gattungstrieb (Jer 2 24), Wünsche der verschiedensten Art (Deut 14 26 18 6 1 Reg 23 20 vgl. Prov 13 19),[5]) das Verlangen des Sünders nach Verbotenem (Prov 21 10 Ps 10 3 Mich 7 3[6]) vgl. Job 23 12). Nicht verschieden hiervon ist die nach der Vorstellung vom Erheben der Hände gebildete Wendung „die Seele erheben“ = verlangen, nāšā' 'et⁻hannefeš (Jer 22 27 44 14 Os 4 8[7]) Ps 24 4[8]) 86 4 Prov 19 18).[9])

In bestimmten Zusammensetzungen, besonders in Verbindung mit Präfixen, verliert nefeš mehr oder weniger die Bedeutung = Sitz des Begehrens, und nähert sich jener der Begierde, des Wunsches, der Gier selbst. — ba'al nefeš ist „ein Mensch mit starker Gier“, „ein Gieriger“

---

[1]) chajjekā mit Kittel ersetzt durch chaj j h w h.

[2]) Nowack übersetzt in beiden Stellen „bei sich selbst“; Cursus „per animam suam i. e. per se, per vitam suam, ut alias vivo ego“ (zu Am 6 8).

[3]) Eine erweiterte Schwurformel findet sich Jer 38 16: chaj⁻j h w h 'ᵃšer⁻'āšā⁻lānû 'et⁻hannefeš hazzō't, „so wahr Jahwe uns dieses Leben gegeben hat ...“ Zur Textkritik der Stelle siehe Kittel.

[4]) G. F. Oehler, Theologie des A. T., Tübingen 1874 I S. 234.

[5]) vgl. Prov 13 4 „die Seele des Faulen wünscht und wird nicht befriedigt“; Stelle unsicher. — Job 33 20 „er verleidet seiner Seele, die Lieblingsspeise zu essen“. — Eccl 6 2 „es mangelt seiner Seele nichts von allem, was er begehrt“.

[6]) Der Mächtige spricht (vor Gericht) „den Wunsch seiner Seele“ aus, so Calmet, Cursus, Schegg, Kautzsch; Marti: „der Mächtige entscheidet, wie es ihm beliebt“.

[7]) Mit Kittel für nafšô zu lesen nafšām oder nefeš.

[8]) Mit Kittel zu lesen nafšô.

[9]) Der Ausdruck nāšā' n. findet sich noch 2 Reg 14 14, wo seine Bedeutung schwer festzustellen. Ms LXX Vulg, Nowack, Kautzsch w^e^lō'⁻jiššā' '^e^lōhîm nefeš = Gott rafft nicht das Leben ... hinweg; Schäfer, Strack: w^e^lō'⁻jiššā' 'ᵃlêhem nefeš = wonach (dem vergossenen Wasser) niemand mehr Verlangen trägt. — Ausdruck des Wunsches ist wohl auch Eccl 7 28 biqšāh (l. biqq^e^šāh) nafšî, wenn nicht nafšî, weil emphatisch = ich. — „Was du begehrst“, ist 1 Reg 30 4 = mah⁻tōmar nafš^e^kā, wenn nicht mit Kittel zu lesen ist: t^e^'awweh (LXX Targ).

(Prov 23 2). — r^e^chab¯nefeš = „ein Mensch weiter Gier", „ein Habgieriger", large of appetite[1]) (Prov 28 25). — ch^a^laq nāfeš = Umherschweifen der Begier[2]) (Eccl 6 9). — azzê¯nefeš = starker Gier (Js 56 11). — l^e^nefeš = nach Belieben, dem Wunsch gemäß (Deut 21 14 vgl. Jer 34 16[3]) Ps 78 18). — 'im¯jēš 'et¯nafš^e^kem = wenn es euch recht ist[4]) (Gen 23 8; vgl. 4 Reg 9 15 'im¯jēš nafš^e^kem[5]). — b^e^nefeš = dem Wunsche entsprechend, nach Belieben (1 Reg 2 35 Ps 105 22).[6])

Der Begriff der Begierde steigert sich an manchen Stellen zu dem der maßloßen Gier und der feindlidhen Wut (Ex 16 27[7]) Hab 2 5[8]) Ps 17 9[9]) 27 12 35 25[10]) 41 2[11]) Prov 13 2).

4.

nefeš erscheint endlich allenthalben in den heiligen Schriften als Träger des Lebens der Gefühle und der Affekte. „nefeš ist das Leben des Lebendigen als sich Äußerndes und als Affiziertes, als Begehrendes und Gefühltes."[12]) nefeš ist „le princip commun des sentiments, des passions",[13]) „seat of the emotions and passions".[14])

Als Subjekt des leiblichen Lebens empfindet nefeš vor allem die sinnlichen Gefühle des Hungers, des Durstes, der Sättigung, der Befriedigung. nefeš hungert (Prov 10 3 19 15 27 7 Ps 107 9),[15]) ist leer (Js 29 8 32 6), darbt (Jer 31 25), lechzt (Is 29 8 Ps 107 9), verschmachtet (Ps 107 5), ist erschöpft und verlangt nach Wasser (Prov 25 25 vgl. Jer 31 25), ist dürr (Num 11 6),[16]) wird gesättigt

---

[1]) Int. crit. zu Prov 28 25.

[2]) Cursus z. St. evagatio animae = caecum sequi animi impetum.

[3]) Vulg „ut essent liberi et suae potestatis"; Int. crit. zu Deut 21 14 „let her go whither she will".

[4]) „Wenn es so ist bei eurer Seele, bei eurem Wunsche"; Marti: „Wenn es mit eurem Sinn übereinstimmt".

[5]) Vielleicht ist auch hier zu lesen 'et¯n. (Kittel).

[6]) LXX *κατὰ ψυχὴν αὐτοῦ*, Vulg secundum voluntatem tuam, also wäre vielleicht k^e^nefeš zu lesen wie Deut 23 25. — vgl. Deut 23 25 k^e^nafš^e^kā sob^e^kā = nach Belieben, bis du satt bist; Int. crit. „according to thy soul, i. e. thy appetite"; sob^e^kā ist erklärende Glosse zu k^e^nafš^e^kā.

[7]) Pesch, Targ lesen b^e^jad statt b^e^nefeš.

[8]) Es geht zu weit, nefeš hier = Schlund, Rachen zu übersetzen; zu hirchîb vgl. r^e^chab¯nefeš Prov 28 25.

[9]) Strack zieht b^e^nefeš zu 'ōj^e^baj = Feinde in der Seele, Todfeinde; Marti: Feinde mit oder in der Seele, leidenschaftliche Feinde; der Ausdruck ist mit Nowack, Kautzsch zu fassen wie in Ps 27 12 41 3 Ez 16 27 = mit Wut.

[10]) he'āch nafšēnû „Ha! Was wir wollten!" (erg. ist erfüllt).

[11]) LXX *εἰς χεῖρας*, freie Wiedergabe nach dem Sinn.

[12]) J. Köberle, Natur und Geist, München 1901, S. 208.

[13]) F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible I S. 454 art. âme.

[14]) Ch. A. Briggs l. c. S. 26.

[15]) Prov 12 10 ist nefeš b^e^hemtô nicht „wie dem Vieh zu Mut ist" (Strack), sondern „das Bedürfnis des Viehs nach Speise und Trank" (Nowack).

[16]) z. St. Int. crit. „The peoples soul or appetite is dried up"; Lapide: appetitus noster languet, nauseat et quasi exarescit.

(Ps 63 6 107 9 [1]) Prov 13 25 27 7 Eccl 6 3 Ez 7 19 [2]) vgl. Is 58 11), wird angefüllt (Prov 6 30 Ps 107 9 Jer 31 25), mit Fett gelezt (Jer 31 14 vgl. Prov 13 4 u. Js 55 2,[3]) ist wie ein gewässerter Garten (Jer 31 12), sieht gute Tage Eccl 2 24 vgl. Eccl 4 8 u. Ps 49 19).[4]) [5]) hēšib nefeš ist = die nefeš (das Leben) wieder herbeiführen, = das Leben fristen, sich erquicken (Ps 23 3 35 17 Prov 25 13 Ruth 4 15 Thren 1 11 16 19).

nefeš äußert den Affekt der Trauer und des Schmerzes, und zwar in allen seinen Graden, von der stillen Betrübnis bis zur lauten Klage und zur Verzweiflung. nefeš empfindet Bitterkeit (die Ausdrücke nefeš mārāh 1 Reg 30 6 4 Reg 4 27 Job 21 25, mārat nefeš 1 Reg 1 10 Prov 14 10, mar-nefeš Is 38 15 Ez 27 31 Job 7 11, hēmar nafšî Job 27 2). mārê nefes = seelenbetrübte (Prov 31 6 Job 3 20) und verzweifelte, desperados [6]) (Jud 18 25 1 Reg 22 2 2 Reg 17 8).[7]) nefeš weint (Jer 13 17 vgl. Ps 69 11),[8]) tränt (P 119 28), läßt sich nicht trösten (Ps 77 3), ist

1) šābeʿāh n. auch übertragen: satt an Spott (Ps 123 4), satt an Leiden (Ps 88 4).

2) Nowak = „brennende Gier"; vielleicht „das Verlangen ihrer Seele wird nicht gestillt werden".

3) vgl. Prov 16 24: freundliche Worte sind „süß für n. wie eine Honigwabe".

4) Es wird dem Gottlosen nichts nützen, wenn „seine n. in seinem Leben gesegnet war" (jebōrak statt jebārēk s. Kittel) = wenn er gut zu essen und zu trinken hatte.

5) Hierher einige schwierige Stellen. Deut 24 6: mit dem Pfänden des Mühlsteins und der Handmühle „pfändet man nefeš (kî-nefeš hûʾ chōbēl). Die meisten Übersetzer geben „damit pfändet man das Leben" (Cursus, Strack, Marti, Int. crit); vielleicht = „damit pfändet man den Lebensunterhalt". — Deut 24 15: der Arbeitslohn ist am Arbeitstag auszuzahlen, denn der Arbeiter „fristet davon sein Leben" (Cursus); da aber nāśāʾ nefeš = wünschen, ist mit Strack u. Int. crit. zu übersetzen: „denn danach steht sein Begehren". Js 58 10: Es wird dem Lohn verheißen, „der dem Hungrigen seine nefeš darreicht und die gebeugte Seele sättigt" (tāfēq lārāʿeb nafšekā wenefeš naʿanāh tašbîaʿ). Es ist nicht notwendig, animam pro re accipere quam anima expetit vel qua vita sustentatur (Cursus, Schegg „das wonach deine Seele begehrt" gib auch ihm, u. Strack); man liest entweder mit Nowack, Kautzsch, Kittel lachmekā statt nafšekā oder nimmt tāfēq ... nafsekā vom Affekt der Mildherzigkeit (Lapide, Calmet, Lyranus, Cursus). LXX weicht aus: *δῷς πεινῶντι τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου*, Vulg wörtlich effuderis animam tuam erurienti. — Os 9 4: Der Prophet weissagt den Fluch über Israel. Man wird Jahwe keine Opfer mehr bringen, auch Brot wird man nicht mehr als Gabe in den Tempel bringen, sondern: „ihr Brot wird für ihre Seele sein" (lachmām lenafšām). Cursus: Panis ad usus tantum profanos, ad esuriem explendum, adhiberi potest; ab usu sacro ... prorsus erit abstinendum. Int. crit. = for themselves, or for their belly, or for their desire or hunger. nefeš also = Seele, Nahrung begehrend oder Umschreibung des Reflexivs, mit demselben Nebenbegriff. — Prov 11 25: nefeš berākāh tedušśān „eine wohltätige Seele wird reichlich gesättigt"; nefeš = Person, mit dem Nebenbegriff des Verlangens (Strack). — Prov 19 2: es ist nicht gut, „wenn man auf nefeš keine Rücksicht nimmt" (belōʾ-daʿ at nefeš); nefeš = Wunsch nach Lebensgenuß. — Eccl 6 7 („die Seele wird nicht gesättigt") nefeš mit Nowack zu geben „seine Gier", „seine Eßlust" geht zu weit.

6) Strack zu Jud 18 25.

7) Mit mārāh n. ist āgemāh n. Job 30 25, mit mārê-n. agmê-n. Is 59 10 gleichbedeutend; vereinzelt für tiefen Seelenschmerz ʿad-ʾānāh togjûn nafšî Job 19 2.

8) ebkeh baṣṣôm nafšî wird von Nowack elliptisch genommen: „ich weinte,

gebeugt (šāchach Hitp. Ps 42 6 7 12 43 5, šûach Hif. Thren 3 20, sāchāh Ps 44 26, kāfaf Ps 57 7),[1] vergeht vor Leid (Ps 107 26)[2], ist ausgegossen vor Schmerz (šāfak[3]) und Hitp. 1 Reg 1 15 Ps 42 5 Job 30 16).[4] nefeš befindet sich in Bedrängnis und Angst (ṣārāh Gen 42 21 Ps 31 8 143 11 Prov 21 23, ṣārar nefeš Ps 143 12),[5] ist sehr erschrocken (nibhalāh Ps 6 4), bebt (Is 15 4), vergeht vor Angst und Furcht (ʿāṭaf Hitp. Jon 2 8).[6]

nefeš empfindet Freude (Ps 86 4 94 19 vgl. Prov 29 17), Friede (Ps 55 19[9]) 116 7 vgl. 131 2[10]), Ruhe (Jer 6 16[7]) vgl. Thren 3 17[8])[11]). Ist Träger des Affektes der Liebe (Cant 1 7 3 1 2 3 4 1 Reg 20 17; nefeš „hängt" an ... Gen 34 3 vgl. 34 8; nefeš „ist gebunden" an ... Gen 44 30 vgl. 1 Reg 18 1; vgl. Jer. 12 7[12]) Is 42 1 Cant 5 6),[13]) und des Affektes

---

(es weinte) unter Fasten meine Seele"; Kittel ersetzt ʾebkeh nach Pesch durch ʾaʿanneh, wie auch Vulg flevi m jejunio animam meam, dem Ausdruck ʿinnāh nefeš nachgebildet. Doch ist nafšî emphatisch für das Personalpronomen der 1. Person und demgemäß ʾebkeh konstruiert.

[1]) Stelle unsicher.

[2]) vgl. den nur bei Deut 28 65 vorkommenden Ausdruck daʾabôn nefeš. Int. crit. „languishing of soul i. e. wasting away of life, through continued anxiety or other cause. nefeš ist hier als Sitz des Lebens und der Affekte zugleich gedacht.

[3]) Die Wendung wird verschieden erklärt: cum quis moritur veluti effluit anima, anima mea non potest se sustinere, labascit (ältere Exeg. s. Cursus zu Job 30 16), „die Seele ergießt sich" = „das Herz verblutet sich" (Strack zu Job 30 16), „seinen ganzen Seelenzustand offenbaren" (Lapide, Nowack zu 1 Reg 1 15), „seinem Schmerz, seiner Klage, seinen Gedanken freien Lauf lassen" (Strack, Marti, Nowack zu Ps 42 5); „Seele zerfließt in Tränen" (Nowack zu Job 30 16). Der Ausdruck steht jedenfalls mit der hebräischen Vorstellung vom Sitz des nefeš im Blut im Zusammenhang; hierüber unten.

[4]) Hieher Ex 23 9 („Ihr kennt die Seele des Fremdlings" jedaʿtem ʾet—nefeš haggēr), wo nefeš = Gemütszustand, „wie es einem Fremdling zu Mut ist" (Nowack), scitis affectus, quam leviter contristentur (Cursus), quis scilicet animus sit peregrino (Lapide). — Thren 3 51 ist unsicher ʿênîʾ ʿôlelāk nafšî „oculus meus dolore affecit animam" (Cursus), „mein Auge tut mir weh ob ... (Nowack).

[5]) In den von ṣārar abgeleiteten Ausdrücken kann nefeš sowohl als Träger des Lebens (bedrängen, gefährden), wie als Sitz der Affekte (in Furcht setzen, ängstigen) gefaßt werden.

[6]) Ausdrücke für die höchste Bedrängnis sind wohl auch „meine Seele klebt am Staub" (Ps 119 25 dābeqāh), und „meine Seele inmitten von Löwen" (Ps 57 5). Letztere Stelle ist korrumpiert.

[7]) = Ort der Ruhe, der Freiheit von jeder Bedrängnis.

[8]) Zu lesen mit Pesch, Vulg wattizzānach (Kittel) = „du verstießest vom Frieden meiner Seele".

[9]) Konstr. „du erlösest meine Seele, so daß sie in Frieden ist".

[10]) = „meine Seele ist in mir, wie ein entwöhntes Kind der Mutter" (das zum Schweigen gebracht ist); z. Text s. Nowack, Kittel.

[11]) Hierher Jer 4 19 šāmaʿatj nafšî (Kittel šāmaʿtî) = „meine Seele (= ich) hat (Kriegsgeschrei) gehört", oder „du hörst, meine Seele, den Schall ..." (Schäfer, Kautzsch, Strack). Nowack versetzt nafšî vor lōʾ ʾachališ = meine Seele hat keine Ruhe. Stelle korrumpiert.

[12]) Israel ist für Jahwe „der Liebling meiner Seele"; mit Kittel statt jedidût n. zu lesen" jechîdātî? Das Wort kann auch statt auf Israel auf den Tempel bezogen werden.

[13]) „Meine Seele ging heraus bei seiner Rede". Der Ausdruck bezeichnet

des Hasses (Is 1 14 Ps 11 5 2 Reg 5 8[1]) vgl. Jer. 15 1)[2]) und der Verachtung (Ez 25 6[3]) 15 36 5 Is 49 7[4]) vgl. Prov 6 16).[5])

nefeš wird schließlich Ekel und Überdruß zugeschrieben. Ekel an einer Speise (Ps 107 18 Num 21 5 vgl. Job 6 7). Ekel am Leben (Job 10 1); Jahwes nefeš ist Jerusalems überdrüssig (Jer 6 8 Ez 23 17 18 22 28 vgl. Jer 14 19 Lev 26 11 30). tiqṣar nefeš ist = die Seele ist kurz, ungeduldig (Jud 10 16[6]) 16 16[7]) Num 21 4 Zach 11 8); 'a'ᵃrîk nafšî ist = die Seele ist lang, dauert aus, ist langmütig, geduldig (Job 6 11).[8]) [9])

Man könnte sich versucht fühlen, manches aus dem bisher Angeführten als Andeutung dafür zu nehmen, daß die heiligen Schriftsteller nefeš als etwas Konkretes, vom Körper Verschiedenes, zu ihm Hinzutretendes, von ihm Trennbares — als etwas Substanzielles vorgestellt haben; oder wenigstens dafür, daß dieser Gedanke einer substanziellen nefeš den alttestamentlichen Autoren nie ganz entschwunden ist. Man könnte darauf hinweisen, daß in den Wendungen „nefeš lebe" u. a. nefeš wenigstens als vom abstrakten Begriff des Lebens (chaj) verschieden erscheine; daß die derben, konkreten Ausdrücke „die nefeš suchen, auf sie lauern, sie in der Hand tragen, ihr eine Grube graben, sie hinweg-

---

sonst den Ausgang der Seele im Tode (Gen 35 18); da vom wirklichen Tod nicht die Rede ist, könnte an eine Hyperbel gedacht werden: „m. S. entwich beinahe, als er redete" (Marti; „starb beinahe vor Schrecken und Freude" Grüneisen l. c. S. 29; exanimata pavore Böttcher l. c. S. 46). Andere: „ich war ganz außer mir, als . . . (Nowack, Lodz l. c. S. 46 j'avais une grande frayeur). Unwahrscheinlich: „der Atem stockte mir" (Kautzsch, Hontheim in Bibl. Stud. XIII, 9), da nefeš niemals = Atem ist. Der Ausdruck kann auch nicht besagen „die Besinnung schwindet" (Strack), was stets als Entweichen von rûaḥ bezeichnet wird. Vereinzelt Sigwalt (Bibl. Zeitschr. IX, 1 S. 43) „meine Seele kam (aus dem Traum) heraus"; Lapide: anima calore Verbi Dei succensa amore quasi liquescit, solvitur et diffluit, ut a se exire et in sponsum quem diligit transire et effluere videatur. — Kittel will den Ausdruck als Glosse streichen.

[1]) Stelle hoffnungslos korrumpiert; oben ist Bezug genommen auf die Worte šᵉnu'ew nefeš dāwid = die Verhaßten der Seele Davids, die von David Gehaßten (?).

[2]) „Meine Seele wird nicht sein für dieses Volk"; Marti: „Ich fühle nichts für sie"; Schäfer: „Meine Seele würde sich nicht neigen zu diesem Volk".

[3]) Der Ausdruck bᵉkol—šo'ṭkā ist angefochten, wie auch biš'āṭ Ez 25 15, s. Kittel.

[4]) libzōh—nefes (Kittel libzûj) = „zu dem, den man aus tiefster Seele verachtet" (Nowack), oder „dessen Seele (= Leben) man verachtet" (Strack), oder „der Verachtete" mit Emphase (Schegg). — Vielleicht ist Zach 11 8 statt bāchᵃlāh ebenfalls gā'ᵃlāh zu lesen (Kittel); die Stelle ist alsdann hieher zu ziehen.

[5]) qerē zu lesen: tô'ᵃbat.

[6]) z. St. Int. crit. „His soul was shortened = his patience was exhausted. We speak of a short temper, impatient and hasty. In Hebrew the phrase is used for complete discouragement, when indurance itself is exhausted".

[7]) z. St. Int. crit. „He was tired to death of it."

[8]) Cursus: animam prolongare . . . idem est atque longanimitatem ostendere . . .; opponitur abbreviare animam i. e. abrumpere patientiam ira et impatientia efferri; Marti: nefeš = Lebenskraft, die Job nicht „lang machen", nicht länger festhalten kann.

[9]) Der eigentliche Affekt des Zornes wird nefeš niemals zugeschrieben. Job 18 4 ṭōrēf nafšô bᵉapô ist nefeš = sein Leben, sich selber (Cursus).

nehmen“ auf etwas Reales, Erreichbares, um den Ausdruck zu gebrauchen, Greifbares zu deuten scheinen; daß in Aussagen wie „nefeš wünscht, Gier der nefeš“ u. a. unter nefeš ein wünschendes, begehrendes Subjekt vorausgesetzt werde; daß in den weitläufigen Reden von der nefeš im Menschen, die betrübt ist, von Menschen, die in ihrer nefeš erregt sind u. a., und in der Erwähnung von zahllosen Affekten, die als aus nefeš hervorgehend angegeben werden, nefeš kaum anders denn als ein innerlich dem Menschen eigentümliches, im Körper wohnendes Prinzip all dieser psychischen Vorgänge aufgefaßt werden könne. Allein es ist ebenso in Betracht zu ziehen, daß in nicht wenigen der einschlägigen Stellen das Wort nefeš seinen ursprünglichen Begriff mehr oder minder verflacht hat; daß nefeš besonders in den poetischen und didaktischen Büchern weithin als emphatische Umschreibung des reflexiven, personalen oder indefiniten Pronomens gebraucht wird; daß also diese Aussagen von der menschlichen Person im ganzen, nicht von des Menschen geistigem oder seelischem Teil gemacht sind. Es sind zahlreiche formelhafte Redensarten, die darauf bestimmt hinweisen, ohne daß jedoch im einzelnen Fall festgestellt werden kann, welchen Begriffsinhalt der hebräische Leser mit dem Wort nefeš jeweils verband oder inwieweit dieser Vorgang der Begriffsentleerung im einzelnen Fall vorgeschritten ist. Es kann somit aus der Gesamtheit dieser Stellen nur erschlossen werden, daß nefeš als Subjekt und Träger des leiblichen Lebens, des Wollens und Strebens und der Affekte und Gefühle erscheint. Es muß jedoch darauf verzichtet werden, hieraus etwas für das eigentliche Wesen von nefeš und für den dem Wort ursprünglich zukommenden Begriffsinhalt zu erschließen.

Es ist aber gleicherweise ein Fehlschluß, aus der großen Zahl von Stellen, in denen der Begriff von nefeš dem des animalischen Lebens, oder dem des sinnlichen Begehrens, oder dem des Gemüts- und Affektlebens angenähert erscheint, zu folgern, daß einer dieser Begriffe der dem Terminus nefeš eigentümlich zukommende sei. Griechische Schriftsteller — vgl. Homer[1]) — sagen bisweilen *ψυχή*, wo wir „Leben“ setzen würden;[2]) die aramäische[3]) und die syrische[4]) Sprache sagt nafšā' bezw. nafšo' für „Grabdenkmal“;[5]) auch assyrische Texte schreiben napištu,[6]) wo wir „Leben“ gebrauchen müßten. Dennoch wird hieraus niemand den Schluß ziehen, daß für diese semitischen Termini und für das griechische *ψυχή* die angegebenen Bedeutungen die ursprünglichen

---

[1]) vgl. die Ausdrücke *περὶ φυχῶν ἐμάχοντο* Od. 22 245, *ψυχὴν παραβαλλόμενος* Il 9 322, *ψυχὴν ὀλέσαντες* Il 13 763.

[2]) E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I[4], Tübingen 1907, S. 47; dort weitere Belege.

[3]) G. H. Dalman, Aram.-Neuhebr. Wörterbuch . . . S. 262.

[4]) C. Brockelmann, Lexic. Syriacum S. 210.

[5]) Über nefeš = Grabmal unten ausführlich.

[6]) Fr. Delitsch, Assyr. Handw. S. 476.

und die andere = inneres Prinzip, Höheres im Menschen eine spätere, auf dem Wege philosophischer Spekulation gewonnene sei. Es handelt sich um die in allen Sprachen nachweisbare „Entkörperung der Begriffe“; das möglicherweise einst höchst inhaltsvolle Gebilde der nefeš, ψυχή u. a. ist hier stark verblaßt und verflüchtigt. Zudem ist es nicht ausgeschlossen, daß es im semitischen bezw. hebräischen Sprachgebrauch lag, dort das verursachende Prinzip zu nennen, wo wir nur den Ausdruck für die abstrakte Handlung setzen, also nefeš = Prinzip des Lebens oder nefeš = Prinzip des Begehrens [1]) zu sagen, wo wir Leben oder Begehren schlechthin sagen würden.

Es bleibt somit Erörterungen anderer Art vorbehalten, Aufschluß über den dem Wort nefeš eigentümlich und ursprünglich zukommenden Begriff und über die Beziehung zu geben, in dem die bisher aufgeführten abgeblaßten Redensarten zu diesem eigentlichen Begriff stehen.

5.

Enthalten die heiligen Bücher klare Aussagen über das Wesen von nefeš? Ist sie wesentlich von bāśār verschieden? Ist sie substanziell? Ist sie zum Körper hinzugekommen und von ihm trennbar? Kann man sie bezeichnen als „principe distinct du corps“,[2]) eine „zum Körper hinzukommende Größe“,[3]) „aliud ens, quod corpori insit, ab ipso distinctum“?[4])

Die heiligen Autoren gebrauchen wiederholt den Ausdruck nefeš chajjāh (ψυχὴ ζῶσα LXX, anima vivens Vulg) = lebendige nefeš. Entspricht dieser Terminus unserem „beseelten Wesen“, und darf man ihn fassen = Wesen, das von einem ihm innewohnenden substanziellen Lebensprinzip beseelt ist?

In Gen 1 20 bezeichnet nefeš chajjāh die Wassertiere und steht im Gegensatz zu dem „Gevögel des Himmels“. Gen 1 21 unterscheidet von kol־nefeš hachajjāh,[5]) die die Wasser bevölkern, die großen Landtiere (hattannînim hagg^e^dōlîm) und das Gevögel (kol־ʿôf kānāf). Gen 1 24 ist n. ch. Sammelbegriff für alle Tiere und zerfällt in b^e^hēmāh, remeś und chaj^e^tô־ʾereṣ, Haustiere, Kriechtiere (Reptilien) und Raubtiere. Lev 11 46 kennt n. ch., die „sich regen in den Wassern“, und solche, die „wimmeln auf der Erde“ (vgl. Lev 11 10).[6]) Gen 2 19 [7]) umfaßt in

---

[1]) Noch weiter geht Fr. Delitzsch (System der bibl. Psychologie [2], Leipzig 1861, S. 240), der nefeš Is 29 8 32 6 Prov 6 30 = Magen, Is 58 10 = Speise, Deut 24 6 = Mühlstein übersetzt. Auch Ch. A. Briggs, The use of nefeš a. s. o. (Journal of the society for Biblical litterature, Boston XVI, S. 25) gibt für nefeš die Bedeutung „appetite in general“ an.

[2]) M. F. Lagrange, Études sur les Religions sémitiques [2], Paris 1905, S. 319.

[3]) J. Köberle, Natur und Geist, l. c., S. 182.

[4]) M. Fr. Roos, Fundamenta Psychologiae ... Tubingae 1769, S. 31.

[5]) Über den Artikel vide Grammat. v. Kautzsch [26], § 126 w. x.

[6]) vgl. noch verspätet kol־nefeš chajjāh Ez 47 9 von den Wassertieren.

[7]) Nowack (u. a.) will hier nefeš chajjāh streichen als „syntaktisch unmögliche, inhaltlich richtige Erklärung zu lô“. Hetzenauer: constructio dura,

n. ch. alle tierischen Wesen, die Gott erschaffen hat und zur Benennung dem Adam vorführt. Gen 9 9 10 versteht unter n. ch. (kol¯nefeš hachajjāh) wiederum die gesamte Tierwelt, wie es scheint mit Ausschluß der Wassertiere, die eines Schutzes vor einer zukünftigen zweiten Flut nicht bedürfen und darum nicht genannt werden, und spezialisiert wie Gen 1 24 (vgl. Gen 9 12 „das Zeichen des Bundes, der besteht zwischen mir und euch, und allen Lebewesen — kol¯nefeš chajjāh —, die mit euch waren"). Gen 2 7 erklärt auch den Menschen als n. ch. Und Gen 9 16 (der Bund gilt zwischen ᵓᵉlōhîm und allen Lebewesen — kol¯nefeš chajjāh) nimmt den Terminus als Sammelname für alles, was animalisches Leben besitzt.

In all diesen Stellen ist somit n. ch. = Lebewesen und bezeichnet die konkreten lebenden Wesen selbst. n. ch. ist „a living being",[1]) so wie auch ähnliche Ausdrücke in verwandten Sprachen, mᵓnafšutoᵓ im Syrischen,[2]) šikin napišti, oder napištu allein im Assyrischen,[3]) nafaša im Arabischen[4]) ein konkretes lebendes Wesen, eine naturā animata (τὸ ἔμψυχον) bezeichnen.

Man hat als Andeutung dafür, daß das Wort nefeš in der Zusammensetzung nefeš chajjāh ursprünglich das dem Tier zugehörende, Leben wirkende, innerliche, substanzielle Prinzip besagte, die Stellen Gen 9 15 16 und Gen 1 30 angeführt. Wohl beide mit Unrecht.

Gen 9 15 16 („Ich will an den Bund denken, der besteht zwischen mir und euch und kol¯nefeš chajjāh bᵉkol¯bāšār;" der Ausdruck zweimal) könnte man allerdings versucht sein, an eine nefeš zu denken, die im Fleisch als dessen Lebensprinzip wohnt (Vulg cum omni anima vivente quae carnem vegetat). Doch schließt Gott offenbar den Bund nicht mit einem seelischen Prinzip, sondern mit dem konkreten Lebewesen, wie ja auch bên kol¯nefeš chajjāh parallel steht mit bênî und bênêkem. Es handelt sich also um die dem alttestamentlichen Sprachgebrauch geläufige Konstruktion mit bᵉ essentiae;[5]) bᵉkol¯bāšār ist Apposition, und die Stelle muß übersetzt werden: „und allen Lebewesen unter allem Fleisch" (= „bestehend in allem Fleisch").[6])

Gen 1 30 lautet: „Ich gebe das grüne Kraut zu essen . . . allem Getier der Erde und allem Gevögel des Himmels und allem Gewürm auf der Erde — ᵓᵃšer¯bô nefeš chajjāh". Wortgetreu wäre zu übersetzen: „in welchem eine Seele des Lebens ist" = eine Seele, welche das Leben

---

tamen haec ratio non sufficit, ut ista verba serius adjecta dictamus (ebenso Cursus, Strack).

[1]) Encyclop. Biblica l. c. Vol. IV, u. soul c. 4742.

[2]) Brockelmann, Lexicon Syriacum, u. nafšoᵓ S. 211.

[3]) Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch . . . l. c. u. napištu S. 476.

[4]) Freytag, Lexicon Arabico-Latinum, Halis Saxonum 1830 I, u. nafs S. 313.

[5]) vgl. Kautzsch, Gr. § 119 i.

[6]) So Cursus (universae carnis); Strack, Nowack, Marti; Fr. Boettcher (De inferis rebusque post mortem futuris . . . Dresden 1846 vol. I. S. 24): „non sedes animarum dicitur, sed genus quodvis naturarum carne praeditarum, appositum ad n. ch., ut v. 10 . . ."

wirkt. So scheint LXX zu verstehen: ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς; so auch neuere Übersetzer wie Marti (= n. ch. abstrakt lebendige Seele, Leben, während es sonst irgendein lebendes Wesen bedeutet). Auffällig bleibt n. ch. = Lebensprinzip, das sonst nirgends diesen Sinn hat. Nowack und Grüneisen[1]) nehmen n. ch. = nišmat-chajjîm von Gen 2 7 „Odem des Lebens"; allein auch in dieser Bedeutung ist n. ch. sonst nicht nachzuweisen, wie überhaupt nefeš = Atem nirgends angetroffen wird. Bedeutsam ist, daß unsere Stelle chajjat hā'āreṣ, ʿôf haššāmajim, und rômēś ʿal-hā'āreṣ aufzählt und daran das n. ch. anfügt, sowie Gen 1 24 erst von kol-nefeš hachajjāh spricht, und dann erst die dreifache Spezialisierung in b^{e}hēmāh, remeś und chaj^{e}tô-'ereṣ vornimmt. Das legt die Anschauung nahe, daß n. ch. in unserer Stelle die drei Gattungen von Tieren zusammenfaßt, wie es Gen 1 24 als Sammelbegriff vor den drei Unterabteilungen steht. Die Anfügung des zusammenfassenden Begriffes mit '^{a}šer-bô ist verständlich, wenn man hier wie Gen 9 15 16 b^{e} essentiae annimmt = „in welchem n. ch. besteht", „was alles zu n. ch. gehört", „was alles n. ch. ist". Es findet sich eine ähnliche Konstruktion in Gen 1 29: „Ich gebe euch, um davon zu essen ... jeden Baum", '^{a}šer-bô p^{e}rî-ʿēṣ = „soweit es Fruchtbäume sind". Zieht man in Betracht, daß der Text von Gen 1 30 unsicher ist, so ergibt sich, daß hier so wenig wie Gen 9 15 16 ein Anhaltspunkt für nefeš chajjāh = Wesen, das von einer nefeš beseelt wird, gefunden werden kann.

Daß nefeš chajjāh einst diesen reicheren Begriffsinhalt hatte, mag man vermuten, sogar für wahrscheinlich halten. Aber Anhaltspunkt dafür, daß die heiligen Schriftsteller jene ursprüngliche Bedeutung des Ausdruckes noch wenigstens dunkel in Erinnerung hatten, bieten die heiligen Bücher nicht. Die Bildung des Ausdruckes n. ch. muß in eine Zeit fallen, aus der uns hebräische Sprachdenkmale nicht erhalten sind.

6.

Bessere Anhaltspunkte für die Annahme, daß nefeš eigentlich und ursprünglich das dem Lebewesen sustanziell innewohnende Lebensprinzip besagt, liefert die Untersuchung über die Zusammenhänge zwischen dem Begriff des Atems (dem Zeichen für das Vorhandensein des Lebens) und dem Begriff der nefeš.

Daß nefeš ursprünglich, wie rûach und n^{e}šāmāh den aus Mund und Nase ausströmenden Hauch bezeichnete, ist nicht mehr zweifelhaft. Manche von den hie und da für nefeš = Hauch angeführten Belegstellen sind allerdings mehr als zweifelhaft. Die bottê hannefeš Js 3 20 lassen die verschiedensten Deutungen zu und können ebensowohl eine sekundäre, abgeleitete Bedeutung von nefeš darstellen als die ur-

[1]) C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900, S. 27 Anm. 3.

sprüngliche.[1]) Job 41 13 „nefeš des Leviathan lodert wie Feuerkohlen" (nafšô gechālîm t^elahēṭ) [2]) ist nicht weniger umstritten. mē^{ʿa}ṣat¯nāfeš Prov 27 9 [3]) ist wegen Unsicherheit des Textes völlig unbrauchbar. nefeš = Atem ist somit direkt nicht zu belegen. „In der historischen Zeit muß diese Auffassung in Israel in den Hintergrund gedrängt worden sein." [4]) „There is no sufficient evidence in Biblical Hebrew, therefore, for the meaning of breath, odour for nefeš".[5])

Aber die in den verwandten Sprachen vorhandenen Bedeutungen für den Parallelbegriff, wie des assyrischen napištu = Lebensodem, und napašu = Luft bekommen, frei aufatmen,[6]) des syrischen n'faš = respiravit (Etpeel; davon n'feʾšoʾ = respiratio),[7]) des neuhebräischen nāfēš = aufatmend,[8]) des arabischen nafasa = blasen, aufatmen, u. a.,[9]) lassen die Bedeutung nefeš = Atem von vorneherein vermuten. Und zudem hat das alttestamentliche Hebräisch einige Wendungen, die stark auf die genannte Urbedeutung von nefeš hinweisen und durch sie ihre natürliche Erklärung finden. Ex 23 12 31 17 und 2 Reg 16 14 steht das Verbum jinnāfēš Nif = aufatmen, sich erholen.[10]) Der Tod wird bezeichnet als „Aushauchen" der nefeš, in Jer 15 9 [11]) („Die sieben geboren hat, haucht ihre Seele aus"), Job 31 39 (Job will Gottes Strafgericht anerkennen, wenn er gegen seine Bauern ungerecht gehandelt hat, wenn er sie „die Seele aushauchen machte"), und Job 11 20 (dem Gottlosen bleibt nichts als „Aushauchen der Seele"). Für „ungeduldig werden" hat mn die Wendung „nefeš war kurz", wie für „langmütig sein" „er macht seine nefeš lang" (Num 21 4 Jud 10 16 16 16 Zach 11 8 tiqṣar hannefeš; Job 6 11 ʾaʾ^arîk nafšî). Beiden Ausdrücken dürfte die Wahrnehmung zugrunde liegen, daß bei dem Ungeduldigen, Hastigen der Atem rasch und kurz, bei dem Geduldigen, Ruhigen regelmäßig und lang-

---

[1]) Gewöhnlich übersetzt: „Riechfläschchen". Gesen. l. c. S. 508; Siegfried-Stade „Duftbehälter"; boxes of desire, smelling boxes, boxes exciting the sense of smell as parallel with hunger, thirst and other appetits, Encyclop. Bibl., London Vol. IV, u. soul S. 4742 u. Ch. A. Briggs, l. c. S. 30; dort auch die Konjektur bottê nifišešet šemen.

[2]) Mit Kittel zu lesen kaggechālîm. nefeš = „Odem" Nowack, Strack, Marti, Delitzsch (System der bibl. Psychologie l. c. S. 231), Siegfried-Stade. LXX ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, Vulg halitus. Ch. A. Briggs (l. c. S. 30): his passion or fury kindleth coals.

[3]) Die Stelle ist korrumpiert. Nowak (nach LXX) „von Traurigkeit des Herzens wird es zerrissen" (ûmitqārēaʿ maʿaṣṣ^ebat¯nāfeš). Ch. A. Briggs (l. c. S. 29) „more than odorous trees" (meʿ^aṣat¯nāfeš, wie auch Gesenius v. Siegfried-Stade).

[4]) P. Torge, Seelenglaube u. Unsterblichkeitshoffnung im A. T., Leipzig 1909, S. 24.

[5]) Ch. A. Briggs, l. c. S. 30.

[6]) Fr. Delitzsch, Assyr. Handw., unter napašu S. 475/76.

[7]) Brockelmann l. c. S. 210.

[8]) Dalman, l. c., unter nefeš S. 262.

[9]) Gesenius b. nefeš S. 508; Freytag l. c. S. 313.

[10]) Andere Auffassung b. C. H. Schultz, Alttest. Theologie ... l. c. S. 497: „Das frohe Aufatmen wird in schöner Weise als beseelt sich fühlen bezeichnet".

[11]) nāf^echāh nafšāh entweder vom wirklichen Tod, oder Hyperbel: kommt dem Tod nahe.

gezogen ist.[1]) In ähnlicher Weise dürfte dem Ausdruck hâšîb nefeš (Ps 23 3 35 17 Prov 25 13 Thren 1 11 16 19 Ruth 4 15, vgl. das später zu besprechende tâšab rûach) = er lebte wieder auf, er wurde erquickt, die Tatsache zugrunde liegen, daß bei einem Erschöpften durch Erquickung, bei einem Traurigen durch freudige Nachricht u. a. der Atem wieder kräftiger sich einstellt, gleichsam „zurückgebracht" wird.

Man kann demnach sehr wohl annehmen, daß das erste Nachdenken über das Rätsel des Lebens im hebräischen Volk dieselbe Richtung nahm, wie man es bei vielen, am Anfang der Kultur stehenden Stämmen beobachtet hat. Man machte die Wahrnehmung, daß Leben vorhanden war, wo Atem sich zeigte, und daß mit dem Aufhören des Atems auch das Leben entschwand. Was lag näher als die Annahme, daß dieser unsichtbare, leise Hauch selber das Leben sei und als eigenes Wesen im Leibe Wohnung habe! Und mit dem Fortschritt der Erkenntnis war nur ein Schritt zu der Anschauung, daß im Inneren des Menschen sich ein Etwas, ein Unsichtbares, vom Leibe Verschiedenes befinde, das die Tätigkeiten des Lebens verursacht, und dessen Anwesenheit im Atem sich kundgibt.[2])

7.

Gleich den Belegen für den Zusammenhang der Begriffe nefeš und Atem bilden auch die Beziehungen zwischen den Begriffen nefeš und Blut ein kräftiges Moment für die Fassung der nefeš als eines substanziellen, im Leibe wohnenden Prinzipes.

Der Glaube von der innigen Verbindung der Seele mit dem Blut, vom Sitz der Seele im Blut, ist weit verbreitet. Nach arabischer Anschauung strömt die Seele des Erschlagenen über die Spitze des Schwertes aus, während die Seele dessen, der eines natürlichen Todes stirbt, durch die Nase entweicht; das arabische Wort für Seele (nafsu) wird in manchen Wendungen für damu — Blut gebraucht.[3]) Die assyrische Sprache kennt ein tabâku napišta — die Seele ausgießen — für sterben.[4]) Griechischer und

---

[1]) vgl. J. J. Beck (Umriß der bibl. Seelenlehre, l. c. S. 14): „Ausdrücke, die den Seelenzustand in seiner organischen Wirklichkeit widerspiegeln, nicht blos bildlich vergleichen"; P. Torge (l. c. S. 24) macht die richtige Einschränkung: „soweit sich mit solchen Phrasen überhaupt eine bestimmte Anschauung verbindet".

[2]) vgl. J. Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zu althebr. Religion, Berlin 1881, S. 6—8; A. Lods, La croyance a la vie future et le culte des morts dans l'antiquité Israelite, Paris 1906, I S. 57—63; J. Köberle, Natur und Geist, l. c. S. 153, 180; B. Stade, Bibl. Theologie des A. T., Tübingen 1905, S. 180.

[3]) vgl. W. R. Smith, Die Religion der Semiten[3], Freiburg 1899, S. 28 Anm. 11; über nafsu = Blut s. Freytag l. c. S. 313.

[4]) Gesenius u. nefeš.

römischer Volksglaube suchte den Sitz der Seele im Blut.[1]) Im Sprachgebrauch sehr vieler unzivilisierter Völker sind Blut, Seele, Leben Begriffe, die sich mehr oder minder decken.[2])

Dieser Glaube kann auch im A. T. mehrfach belegt werden. Drei Stellen bezeichnen ausdrücklich das Blut als Sitz der nefeš und gründen darauf das Verbot des Genusses von Blut und Ersticktem. Gen 9 4 „Fleisch in seiner nefeš, seinem Blut, sollt ihr nicht essen" (bāšār b^enafšô dāmô).[3]) [4]) Lev 14 11 „die Seele des Fleisches ist in dem Blut" (nefeš habbāšār baddām hiwʾ); „und dieses habe ich euch auf den Altar gegeben, damit ihr Sühne machet für eure Seelen;[5]) denn das Blut macht Sühne um der Seele willen" (die es enthält — kî־haddām hûʾ bannefeš jekapēr).[6]) Lev 17 14 „Denn die Seele allen Fleisches ist sein Blut, in dem das Leben ist" (kî־nefeš kol־bāšār dāmô benafšô hûʾ);[7]) „darum habe ich zu den Söhnen Israels

---

[1]) vgl. Vergilius, Aeneis 9 349 „purpuream vomiti lle animam; Homer, Ilias 14 518 ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλὴν ἔσσυτ' ἐπειγομένη; vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie l. c. S. 243, u. Fr. A. Carus, Psychologie der Hebräer, Leipzig 1809, S. 39.

[2]) Belege bei bei A. v. Kremer, Studien zur vergleichenden Kulturgeschichte (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1889 Bd. 120 Heft 3 S. 35 ff.); u. J. Lippert, Der Seelenkult . . . l. c. S. 60 f.

[3]) dāmô wird meist als Glosse gestrichen, auch von Kittel. Sinn: Fleisch mit seiner nefeš, nämlich Fleisch, in dem sich noch das Blut befindet. Die Glosse dürfte aus einer Zeit stammen, in der nefeš und dām nicht mehr so sehr in einander überspielten, wie etwa Lev 17 11 14, so daß bāšār benafšô der Erklärung bedurfte.

[4]) In Gen 9 5 („Aber euer — lenafšōtêkem — Blut will ich fordern; von der Hand eines jeden Lebendigen will ich es fordern; und von der Hand des Menschen, eines jeden unter euch, will ich die Seele des Menschen fordern . . .") läßt lenafšōtêkem verschiedene Deutungen zu. Mit Beziehung auf lenefeš = zum Besten des Lebens könnte man geben: das Blut, an dem euer Leben hängt (ältere Erklärer s. Cursus; Hetzenauer „sanguinem ad animas vestras pertinentem, quocunque anima, seu vita vestra connexa est"; Delitzsch „euer Blut, wessen Seele es auch sei, dem es angehört"; Knobel „um euch euer Leben zu sichern, ddt. comm."). Die meisten Neueren fassen es als Umschreibung des Pron. possess. = euer eigenes Blut (Cursus, Nowack, Marti, Hoberg). In diesem Sinn ist es zu verstehen.

[5]) ʿal־nafšōtêkem = um Lösung zu schaffen für euer Leben; denn das Leben ist in all den Fällen gefährdet, in denen kōfer zu leisten ist.

[6]) Das Blut ist Lösung für das Leben selbst, weil dieses in ihm enthalten ist (be instrumenti). Die Übersetzung: das Blut ist Lösung für die nefeš, würde ein ʿal־hannefeš voraussetzen; vid. Ex 30 15.

[7]) Die Stelle viel umstritten. Lipperts (Seelenkult . . ., l. c., S. 118) Übersetzung: „Das Leben alles Fleisches — sein Blut — ist für dessen Leben selbst" ist schon deshalb nicht angängig, weil die Stelle eine Begründung für das Verbot des Blutgenusses sein will, welche lauten muß: denn das Leben allen Fleisches ist sein Blut. Nicht dāmô ist Erklärung zu nefeš, sondern benafšô zu dāmô. Delitzsch, Nowack, Strack fassen nefeš־kol־bāšār als casus pendens: „was das Leben alles Fleisches betrifft, so ist sein Blut mit seinem Leben verbunden", „so ist sein Blut das, was seine Seele ausmacht". Kautzsch nimmt benafšô als Erklärung für die Bezeichnung des Blutes als Leben: „das Leben eines jeden Leibes besteht in seinem das Leben enthaltenden Blute". benafšô ist wohl mit LXX Pesch Vulg als spätere Glosse zu streichen.

gesagt: Von keinem Fleisch sollt ihr das Blut essen; denn die Seele allen Fleisches ist sein Blut". (kî‾nefeš kol‾bāśār dāmô hû'). Deut 12 23 „denn das Blut ist die Seele" (haddām hû' hannefeš); „und du sollst nicht die Seele mitsamt dem Fleische essen" (hannefeš ʿim‾habbāśār). Hierzu finden sich Aussagen anderer Art, die augenscheinlich auf derselben Voraussetzung beruhen. „An deinen Kleidersäumen findet sich Blut armer, gemordeter Seelen" (Jer 2 34).[1] „Ein Mensch, belastet mit Blut einer Seele" (bᵉdam‾nāfeš) Prov 28 17. Die Seele der Erschlagenen „schreit" um Rache (Job 24 12 [2]) vgl. Gen 4 10). Die Seele wird bei gewaltsamem Tod vergossen. „Vergieße nicht meine Seele" (Ps 141 8)! Der Gottesknecht hat „seine Seele zum Tod hingegossen" (Js 53 12).[3] [4]) Die Kinder jammern nach Brot, „während sie ihre Seele dahinfließen lassen am Busen ihrer Mutter" (Thren 2 12). Gen 9 4 Lev 17 14 Deut 12 23 wird dām so ausdrücklich als nefeš bezeichnet, daß man dem A. T. die Anschauung beimessen könnte, nefeš und dām seien gleichbedeutend [5]) — wäre nicht zu beachten, daß der Begriff nefeš hier sicher nicht in voller, ursprünglicher Klarheit vorliegt. Es ist das L e b e n, welches durch Sühnung im Opferblut vor Gefahr bewahrt wird; es ist das L e b e n, über das Jahwe allein verfügen will, wenn er den Genuß des Blutes verbietet; die in den Stellen befindlichen Ausdrücke lᵉnafšōtêkem und ʿal‾nafšōtêkem besagen nicht mehr den vollen nefeš-Begriff: Lauter Belege für die Annahme, daß der hier dem Terminus zugrunde liegende Begriff dem des animalischen Lebens ziemlich nahe kommt. Es ist somit nicht die Rede von einer Identifizierung von nefeš und dām; [6]) sondern es ist die alte Anschauung vom Sitz der Seele im Blut, die sich bei den Autoren des A. T. verrät. A u c h i m h e b r ä i s c h e n

---

[1]) Die Korrekturen Kittels zur Stelle berühren den Sinn des nafšôt nicht. Letzteres hier vielleicht = Personen, wie öfter, also = das Blut gemordeter Personen. Doch mag nefeš immerhin gesetzt worden sein mit Rücksicht auf die innige Verbindung der beiden Begriffe nefeš und dām.

[2]) Mit Marti nefeš = Hungergefühl zu nehmen „der Hunger der Kinder schreit", ist kaum glücklich. Die heilige Schrift kennt ein Schreien des Hungers nicht, wohl aber ein Schreien des Blutes Erschlagener.

[3]) Nowack will mit Rücksicht auf die Metrik lammāvet streichen.

[4]) hištapēk hannefeš wird auch noch in anderem Sinn gebraucht. nefeš zerfließt vor Jammer und Elend (Job 30 16), vor Sehnsucht (Ps 42 5); der Ausdruck ist 1 Reg 1 15 = den Seelenzustand aufdecken. Es ist zweifelhaft, ob diese bildliche Ausdrucksweise mit der Anschauung von dem Wegfließen der Seele im Blut zusammenhängt. — 1 Chron 11 19 (David will nicht trinken „das Blut dieser Männer in ihren Seelen", bᵉnafšōtām) gehört nicht hierher. Denn es ist (gegen Marti) zu ergänzen „die mit Lebensgefahr gegangen sind" (das Wasser zu holen), vgl. 2 Reg 23 17.

[5]) „The soul is identified with the blood" E n c y c l. b i b l. l. c. Vol. II, u. Eschatology, n. 12, S. 1339. — „This spirit was conceived of as inseparably connected, if not wholly identified with the life-blood. J e w i s c h E n c y c l o p. XI vol., New-York 1905, 472 a. „soul". — „The soul was identified with the blood according to Hebrew psychologie." F. C. B u r k i t t „Life . . ." (Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1911 S. 230).

[6]) Diese Auffassung schon bei älteren Exegeten wie Lapide, Janssenius, Calmet (zu Lev 17 11).

Volk mochte die Wahrnehmung, daß mit dem Blut zugleich das Leben entflieht, dazu geführt haben, das Prinzip dieses Lebens im Blut zu lokalisieren. Und die Beobachtung des vom frischvergossenen Blut aufsteigenden Dampfes konnte leicht zu der weiteren Auffassung geleitet haben, daß auch der Lebensatem — dieses andere Zeichen des vorhandenen Lebens — mit dem Blut in innigster Verbindung stehe.[1] Es wird somit auch die hebräische nefeš vorzustellen sein als ein wie mit dem Atem so auch mit dem Blut in innigster Verbindung stehendes, in Atem und Blut sich bezeigendes, beide Lebenserscheinungen bewirkendes und beherrschendes Wesen, also als seelisches Prinzip.[2]

8.

Das bisher Behandelte erhält eine volle Bestätigung durch die in den heiligen Büchern mit großer Klarheit ausgesprochene Anschauung: nefeš scheidet im Tod aus dem Leib.

2 Reg 1 9 spricht Saul zu dem Amalekiter: „Die Verzweiflung hat mich erfaßt. Tritt her zu mir und töte mich! Denn meine Seele ist noch ganz in mir“[3] (kî—kol—ʿôd nafšî bî). nefeš ist hier nicht = Leben (Nowack, Dhorme, Kautzsch); die in der hebräischen Wendung vorliegende Anschauung von einem allmählichen Entweichen der nefeš setzt ein weniger abstraktes Objekt voraus. Dasselbe ist von der Wiedergabe mit „volle Lebenskraft“ (Lyranus glossa interl., Cursus, Schäfer, Strack) zu sagen. Der Ausdruck, der nur hier vorkommt, macht vielmehr den Eindruck einer altertümlichen Redeweise; er ist wohl einer älteren Vorlage entnommen und spiegelt darum eine ältere Vorstellung der nefeš wieder, und zwar die von dem Einwohnen der nefeš im Leib, und von deren allmählichem Entweichen mit dem Blut. Daß nach der Parallelerzählung 1 Reg 31 3 Saul schon schwer verwundet ist, bestätigt diese Auffassung.[4] **Gen 35** 18 heißt es

---

[1]) vgl. Lippert, Seelenkult ... l. c. S. 60—69; Kremer, Studien ... l. c. S. 53; A. Jirku, Die Dämonen u. ihre Abwehr im A. T., Leipzig 1912, S. 61; E. Kautzsch, Theologie des A. T., Tübingen 1911, S. 169 u. a.

[2]) vgl. P. Torge, l. c. S. 31: „Es blieb das Bewußtsein lebendig, daß die Verbindung der unsichtbaren nefeš mit dem konkreten Stoff keine so reale und vollständige ist, daß dadurch irgendwie die Sonderexistenz der Seele hätte angezweifelt werden können. Dieses stand unter allen Umständen fest, auch wenn man sie an ein materielles Substrat heftete“.

[3]) In der Übersetzung umgestellt, um die Beziehung der beiden kî zum Ausdruck zu bringen. Mit LXX das zweite kî als aus kol entstanden zu streichen, ist nicht notwendig.

[4]) vgl. J. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898, S. 19: „Da nach althebräischer Vorstellung die nefeš im Blute sitzend gedacht ist, so ist somit dasjenige, was im Menschen lebendig ist, ihn also im Sterben verläßt, die nefeš. Solange das Blut im Körper noch pulsiert und

von Rachel: „Als ihre Seele ausging — denn sie starb — nannte sie ihn Benonim“ (beṣē’t nafšāh kî mētāh). Mit Kautzsch nafšāh zu übersetzen „ihr Leben“,[1]) geht grammatikalisch an — kî ist alsdann erklärend —; entspricht aber nicht der Konkretheit des Ausdruckes. Will man das Wort „Seele“ schon nicht gebrauchen, so müßte man „das für unser Gefühl abstraktere Wort ‚Leben‘ so konkret und substanziell fassen, wie wir gewöhnlich ‚Seele‘ zu fassen geneigt sind“;[2]) das ist dann eben der oben definierte Begriff der nefeš. nefeš ist auch nicht = Atem zu nehmen,[3]) da das Wort in dieser Bedeutung nirgends nachzuweisen ist. Ob der Erzähler mit der Wendung beṣē’t nafšāh die Vorstellung von dem Schwinden des Atems oder von dem Entweichen der Seele im Atem verbunden hat, ist nicht mehr festzustellen. Eher mag man zugeben, daß der Ausdruck eine gebräuchliche Redensart darstellte, deren einzelne Begriffe nicht mehr nach ihrem eigentlichen vollen Begriffsinhalt erfaßt wurden.[4]) Aber die Wendung erfährt ihre natürlichste, fast selbstverständliche Erklärung, wenn man hinter ihr die Anschauung von dem Wohnen einer nefeš im Leibe vermutet, deren Ausgehen aus dem Leib Ursache des Todes ist.[5]) **3 Reg 17 17 ff.** erzählt die Wiedererweckung des Knaben der Witwe. Dieser ist plötzlich verschieden, so daß „kein Atem mehr in ihm blieb“ (lō’–nôterāh–bô nešāmāh). Auf den Vorwurf der Mutter, der Prophet hätte durch seine Ankunft den Tod des Knaben verursacht (lehāmît ’et–benî v. 18), betet Elias: „Jahwe, mein Gott! Möge doch die Seele dieses Knaben in seinen Leib zurückkehren!“ (tāšāb–nā’ nefeš–hajjeled hazzeh ‘al–qirbô v. 21). „Und es kehrte die Seele des Knaben in seinen Leib zurück, und er lebte“ (v. 22).[6]) nefeš hier als „Atem“ übersetzen,[7]) hieße für das

---

nicht entwichen ist, solange ist auch die nefeš noch im Leib vorhanden. Daher kann es heißen, daß die Seele noch ganz im Menschen ist“.

[1]) vgl. H. Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb. l. c. S. 1071.

[2]) J. Köberle, Natur und Geist . . . l. c. S. 181.

[3]) E. Kautzsch, Der alttestam. Ausdruck nefeš mēt (in Philothesia, Berlin 1907, Festschrift) S. 98.

[4]) Nur in diesem Sinne kann man Kautzsch (Der alttestam. Ausdruck nefeš mēt, in Philothesia, Berlin, S. 98) zustimmen: „An dem Aufhören des Atmens wurde es erkennbar, daß es mit dem Leben zu Ende war. Daß die nefeš hier als eine reale Potenz gedacht wäre, die sich nach dem Herausgehen aus dem Leib anschickt, eine Sonderexistenz . . . zu führen, liegt dem Erzähler sicherlich fern“.

[5]) Der Ausdruck in Gen 35 18 hat eine Parallele Sir H 38 23, wo dem *ἐν ἐξόδῳ πνεύματος* LXX ‘im ṣē’t nafšô entspricht. Daß hier vom Ausgang der nefeš im Tod die Rede ist, beweist v. 23 a „wenn der Tote ruht, ruht auch sein Andenken“. Es ist demnach nicht berechtigt, den Ausdruck in Gen 35 18 als Ausdruck des höchsten Schmerzes zu verstehen (Cursus). Die Parallele Cant 5 6 ist zu problematisch, als daß man sie hier anziehen könnte. „Vergehen vor Schmerz“ ist sonst titaṭṭēf hannefeš (Jon 2 8).

[6]) Der Text der LXX ist in Unordnung gekommen. v. 21: *ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτον* (genauer Sym *εἰς τὰ ἔγκατα αὐτοῦ*) schließt sich dem hebräischen Text gut an; dagegen hat v. 22: *καὶ ἐγένετο οὕτως· καὶ ἀνεβόησε τὸ παιδάριον*, die hebräischen Worte wattāšāb bis ‘al–qirbô (ver-

Wort eine Bedeutung schaffen, die es im ganzen A. T. nicht hat. Der Erzähler unterscheidet sodann sehr wohl zwischen n^ešāmāh und nefeš. Das Ausbleiben von n^ešāmāh erscheint v. 17 als Folge des eingetretenen Todes, und als sichtbares Zeichen dafür, daß das Leben entschwunden ist. Dagegen ist die Rückkehr der nefeš die direkte Ursache für die Wiederkehr des Lebens (v. 22), sowie sie auch zu diesem Zweck erfleht wird. Ebenso wenig kann die Wiedergabe „der Knabe kam wieder zu sich“ [1]) angenommen werden, die sich auf das in diesem Sinn vorkommende „rûach kehrt zurück“ [2]) berufen könnte. Denn die Begriffe rûach und nefeš decken sich durchaus nicht, wie sich unten ergeben wird; und die Übersetzung rûach = Besinnung entspricht wohl dem Sinn des Ausdruckes, aber nicht der zugehörigen hebräischen Vorstellung. Die Erzählung 3 Reg 17 17 *gibt somit die Anschauung von dem Einwohnen der nefeš im Leib als dessen Lebensprinzip, und von deren Entweichen im Tod klar und deutlich wieder.*[3]) Es muß schließlich die Stelle **4 Reg 4** 32—36 beigezogen werden, die eine Totenerweckung des Elisäus berichtet. Der Prophet breitet sich über den erstarrten Körper; bringt seinen Mund auf den des Knaben, seine Augen auf die des Knaben, seine Hände auf des Knaben Hände; und der Körper des Knaben erwarmt; *der Knabe niest siebenmal*, schlägt die Augen auf, lebt. *Es dürften hier die Beziehungen der nefeš zu Blut und Atem gleichmäßig zugrunde liegen.* Unter dem Einfluß der Körperwärme des Propheten beginnt das Blut im Körper des Knaben zu zirkulieren; die nefeš, die da ihren Sitz hat, nimmt ihre Tätigkeit wieder auf, und es zeigt sich ihre Anwesenheit durch das Wiedereinsetzen des Atems.[4])

---

mutlich Homoioteleut. wegen des zweimaligen ʿal—qirbô) ausgelassen, und wajjechî—waj^ehî genommen. — Cod Alex hat die Differenz beseitigt: *και απεστραφη η ψυχη του παιδαριου προς εγκατον αυτος και εζησεν*. vgl. Field und C. F. Burney, Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, Oxford 1903, z. St.

[7]) Hastings Dict., l. c., Extravol., a. Religion of Israel, S. 665: the revivification of one that is dead is accomplished through the breath, returning into him“; vgl. Grüneisen l. c. S. 43; dagegen A. Lods l. c. I S. 60.

[1]) So Šanda z. St.

[2]) Jud 15 19 u. a.

[3]) Nowack zweifelt, ob der Erzähler von einer Totenerweckung im strengen Sinn berichtet. Er habe wohl mit Absicht das Wort mût nicht gebraucht, könne also wohl von der Belebung eines Scheintoten sprechen. Es sei darauf hingewiesen, daß, wenn auch nicht der Erzähler, so doch die Frau des Ausdrucks l^ehāmît (v. 18) sich bedient. Die Parallele 4 Reg 4 30 ff. bezeichnet das Wunder des Elisäus bestimmt als Totenerweckung (4 Reg 4 20). Es bedarf einer ganz willkürlichen Umdeutung der einzelnen Ausdrücke, wenn man in der Stelle, die so klar und augenscheinlich von der Erweckung eines Toten handelt, nur die Wiederbelebung eines Scheintoten verstehen will. Vgl. die Deutung der Stelle als Totenerweckung Sir 48 5.

[4]) vgl. zur Stelle P. Torge, Seelenglaube . . . l. c. S. 40; Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode . . ., Gießen 1892, S. 67; W. R. Smith, Die Religion der Semiten l. c. S. 28. Die Anschauung vom Entweichen der Seele durch Mund und Nase findet sich auch in manchen Apokryphen, s. E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, Göttingen

9.

Bestimmend für die Auffassung des Wesens der alttestamentlichen nefeš ist die Wahrnehmung, *daß die heiligen Bücher nefeš ebenso bestimmt dem Tiere zuschreiben wie dem Menschen.* Die Tiere werden ausdrücklich als nefeš chajjāh bezeichnet, oder sind mit dem Menschen in diesem Terminus einbegriffen.[1]) Das farblose kol—nefeš wird unterschieden in nefeš 'ādām (Lev 24 17 Ez 27 13 u. a.) und nefeš—behēmāh (Lev 24 18), sowie das Tier unter den Ausdrücken kol—nefeš[2]) (Jos 10 28 ff. u. a.) und nefeš tachat nefeš (Lev 24 18) meist mitzuverstehen ist. Auch von der tierischen nefeš gilt, was über den Sitz der Seele im Blut gesagt ist.[3]) Es ist die Rede von nefeš behēmāh im Sinne von „Bedürfnis des Viehs" (Prov 12 10),[4]) von räuberischen Hunden mit gieriger nefeš (Js 56 11);[5]) še'ôl wird mit einem Ungetüm verglichen, das seine nefeš weit aufsperrt (Hab 2 5),[6]) nefeš des Leviathan mit feuriger Kohle (Job 41 13),[7]) und die Kamelstute beschrieben, die „in der Brunst ihrer nefeš" nach Luft schnappt (Jer 2 24).[8]) [9])

Der Begriff der nefeš, sowie er sich aus dem bisher Dargelegten ergibt, ist demnach ein wenig entwickelter, aus groben sinnlichen Wahrnehmungen gewonnener Begriff. *nefeš stellt sich dar als etwas vom Leibe Verschiedenes,*[10]) *zu ihm Hinzukommen-*

1902, S. 11. Wenig begründet ist die Auffassung, in 4 Reg 4 32—36 verberge sich der alte Glaube, daß jede Krankheit von einem Dämon verursacht sei; das Niesen des Knaben sei durch den aus der Nase ausfahrenden Dämon erregt (A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T. l. c. S. 45 f.). Eher ließe sich die Anschauung vermuten, daß die Seele durch die Nase wieder in den Körper eintrete, so wie sie im Tod durch die Nase entwichen war.

[1]) Belege S. 17 f.

[2]) Manchmal ist jedoch behēmāh von kol—nefāšôt (= den Menschen) unterschieden, wie Gen 36 6 u. a.; der Ausdruck 'echād nefeš = ein Stück (Mensch oder Tier) Num 31 28 ist von Kittel u. Int. crit. bestritten.

[3]) Belege S. 21 ff.

[4]) Belege S. 12 A. 15.

[5]) Belege S. 12.

[6]) Belege S. 12 A. 8.

[7]) Belege S. 20.

[8]) Belege S. 11.

[9]) Die Ansicht Oehlers (Theologie des A. T. . . . l. c. I S. 226): „Die Seelen der Tiere gehen . . . infolge eines göttlichen Machtwortes hervor aus der Erde" (Gen 1 24) ist unrichtig. Denn was die Erde hervorbringt, ist nefeš chajjah, das Tier selbst. Der heilige Schriftsteller äußert sich über die Entstehungsweise der tierischen nefeš nicht. Ohne biblische Grundlage ist auch Hetzenauers Aufstellung (zu Gen 2 7), der aus der Art, wie die Erschaffung von Tier und Mensch erzählt wird, einen Wesensunterschied von menschlicher und tierischer nefeš folgert. Über Gen 2 7 s. unten.

[10]) Für nefeš = vom Leib verschiedenes höheres Prinzip wird manchmal Job 27 8 angeführt. Der Gottlose hat keine Hoffnung mehr, wenn Gott „seine Seele von ihm fordert" (kî jēšel'elôah nafšô; Pesch und LXX mit demselben Sinn jiššā'; Hontheim [Das Buch Job, Freiburg 1904, Bibl. Studien IX 1—3] liest jišal = jiš'al). Cursus: quando abscindit, quando extrahit Deus animam ejus (vgl. Js 38 12), si Deus quasi e vagina corporis animam extrahet. Es ist

des, in ihm Wohnendes, das seinen Sitz im Blut hat, und vermittels desselben seine vitalen Funktionen ausübt, das seine Existenz im wahrnehmbaren Atem verrät, das im Tod den Leib verläßt, das Mensch und Tier gemeinsam ist; sie ist also Prinzip des animalischen Lebens, der animalischen Lebenstätigkeiten und Lebensäußerungen, also Lebensprinzip im animalischen Sinn.

Es ist demnach keine Rede von einer substantia immaterialis, noch von der ψυχή der griechischen Philosophen,[1] auch nicht von der nefeš der späteren jüdischen Spekulation.[2] Die heiligen Schriftsteller des A. T. setzen in ihrem Sprachgebrauch denselben Seelenbegriff voraus, den die am Anfang der Kultur stehenden Völker zu haben pflegen, bevor die Spekulation sich desselben bemächtigt, einen Begriff, der, aus groben Sinneswahrnehmungen gewonnen, auch die diesen entsprechenden groben Begriffsmerkmale ausschließlich enthält.

*   *
*

Durch diese Festlegung der eigentlichen Bedeutung des Wortes nefeš finden nun auch jene Stellen, die die nefeš als den Mittelpunkt des leiblichen Lebens, des Begehrens und Wollens, sowie der Gefühle und Affekte bezeichnen, sowie überhaupt der gesamte, dort besprochene Sprachgebrauch der heiligen Bücher ausreichende und endgültige Erklärung. Es ist mehr oder minder klar eine einfache Abwärtsbewegung, die der Begriff der nefeš erfahren hat, je nachdem das eine oder das andere Moment seines Inhaltes die übrigen verdrängte. Mit dem Hervortreten des Momentes des Einzelnen, Konkret-Existierenden, bildete sich die Bedeutung des beseelten Lebewesens, vielleicht auf dem Umweg über nefeš chajjāh; hieraus jene des Menschen (bei Zählungen, dann = Diener, Sklave) überhaupt; schließlich die noch farblosere des ein wenig mehr betonten und erhöhten Pronomens, des unbestimmten, des persönlichen, und des reflexiven.[3] Wo das Moment des Lebendigen das Herrschende

---

jedoch kaum zu entscheiden, ob dem heiligen Verfasser hier eine Zweiteilung der menschlichen Natur vorgeschwebt hat. Es ist wahrscheinlicher, daß er von einem plötzlichen gewaltsamen Entreißen des Lebens sprach; wie öfter im A. T. (s. S. 8 f.).

[1]) vgl. E. Rohde, Psyche ... l. c. II S. 275, 301 u. a.

[2]) s. F. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie ..., Leipzig 1880, S. 323 ff.; S. Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten, Berlin 1908, S. 15 u. a.

[3]) vgl. hierzu Gesenius (Hebr.-Aram. Wörterb. S. 509 u. nefeš) ganz treffend: „Viel zu weit dehnen einige die Behauptung aus, daß nafšî ... lediglich das Personalpronomen umschreibe". nefeš an Stelle des reinen Pronomens ist nur bei P nachzuweisen (soul with the meaning of person, any one ... is frequent in P., Int. crit. zu Num 5 5). Wo nefeš an Stelle des Pronomens auftritt, liegt der Grund stets in der Beziehung desselben auf irgendein Merkmal des ursprünglichen nefeš-Begriffes, oder in

wurde, trat wiederum jenes des Konkreten, Einzelnen zurück, und ergab sich mehr oder weniger konkret oder abstrakt die Bedeutung des animalischen Lebens schlechthin. Das Moment des Begehrens und Wollens brachte das Wort mehr oder minder nahe dem reinem Begriff des Wunsches, des Strebens, der Begierde, der feindlichen Wut. Wo endlich das Moment des Affiziertseins durch Gefühle und Affekte erstarkte, erscheint nefeš als Ausdruck bald dieses bald jenes Affektes oder Gefühls, selbst als Bezeichnung des gesamten Gemütszustandes, der Gemütsrichtung im allgemeinen, so daß es mit unserem deutschen „Sinn“ nicht selten wiedergegeben werden könnte.

Es kann nicht ausbleiben, *daß in vielen Stellen zwei oder mehr Momente des ursprünglichen Seelenbegriffes durcheinanderfließen, oder daß bei dem Vorwalten des einen andere Momente mehr oder weniger klar im Hintergrunde stehen, oder daß selbst die ursprüngliche Bedeutung der nefeš durchzuschimmern scheint.*

Dabei darf nicht übersehen werden, daß es recht wohl im alttestamentlichen Sprachgebrauch gelegen sein kann, in Fällen, in denen wir unser abstraktes „Leben“ oder das entsprechende Fürwort zu setzen gewohnt sind, „Seele“ zu sagen, und zwar in dem vollen ursprünglichen Sinn. Und da der Begriff der nefeš, weil animistisch gefaßt und auf dem Weg gröbster Beobachtung von Naturvorgängen gefunden, um vieles konkreter, sozusagen derber und greifbarer ist als der unseres deutschen „Seele“, mögen solche Fälle häufiger sein, als wir bei unserer Kenntnis von diesem alttestamentlichen Sprachgebrauch vermuten können.

Aus all den genannten Gründen wird es wohl vorläufig eine unlösbare Aufgabe bleiben, in jedem einzelnen Falle zu entscheiden, auf welcher Stufe des Vorganges der Begriffsentleerung das nefeš sich eben befindet. Und es würde sich vielleicht empfehlen, in Übersetzungen, die auf strengste Konformität mit dem heiligen Text Wert legen, das nefeš mit dem deutschen „Seele“ wiederzugeben, wo der deutsche Sprachgebrauch es immer zuläßt, jedenfalls aber das Wort nur in zwingenden Fällen, um Unverständlichkeit der entstehenden Übersetzung zu vermeiden, mit anderen sinngemäßen Begriffen zu übertragen.

10.

Der animistische Charakter des alttestamentlichen nefeš-Begriffes könnte in Frage gestellt werden, *wenn die heiligen Schriften*

---

dessen emphatischer Stellung. — Die Erklärung des Gebrauchs als Synekdoche (Lapide zu Gen 46 26; Glossa interl. zu 46 27; Lapide zu Lev 2 1; Atzberger, Christl. Esch. . . . S. 22) scheitert an der Tatsache, daß das Alte Testament von einer Zweiteilung der Menschennatur nichts weiß (s. unten). Die Erklärung damit, daß nefeš „das Band der Persönlichkeit, d. i. des geistleiblichen Wesens des Menschen ist“ (Fr. Delitzsch, System . . . l. c. S. 153) entfällt aus dem gleichen Grunde.

die nefeš des Menschen auch als Prinzip der höheren intellektuellen und der Willenstätigkeiten des Menschen betrachten. Und in diesem Fall könnte von einem wesentlichen Unterschied der menschlichen von der tierischen nefeš gesprochen werden.

Ist nefeš in den heiligen Schriften „le principe commun des pensées et de la science"?[1]) Schreibt man ihr „les volontés, la connaissance, la science"[1]) zu? Kann man von einer „Auffassungs- und Bildungstätigkeit der nefeš"[2]) im höheren Sinne sprechen? Ist nefeš Prinzip der höheren Willenstätigkeit? Ist sie Zentralpunkt der Beziehungen des Menschen zu Gott? Ist sie der Sitz der Gesinnung? Prinzip der Sünde und Übertretung des Gesetzes?

Einige Stellen scheinen von einer Denktätigkeit der nefeš zu sprechen. „Meine Seele erkennt es (Gottes wunderbare Werke) wohl" Ps 139 14 jōdaʿaṭ).[3]) „Denke nicht in deiner Seele, daß du . . . gerettet werden mußt" (Esth 4 13 ʾal—tᵉdammî bᵉnafšēk).[4]) „Wie lange soll ich Pläne hegen in meiner Seele" (Ps 13 3 ʾāšît ʿēṣôt bᵉnafšî).[5]) nefeš scheint als Sitz der Gesinnung gedacht in Prov 24 12 „der deine Seele beobachtet, erkennt es" (wie du gesinnt bist, nōṣēr nafšᵉkā),[6]) und in Hab 2 4 „eine hoffärtige Seele wird an ihm (dem Tag des Gerichtes) nicht bestehen" (ʿupᵉlāh lōʾ—jāšᵉrāh nafšô bô).[7]) nefeš wird in Beziehung zur Weisheit gebracht Prov 3 22 „sie (chokmāh und tᵉbûnāh) werden Leben deiner Seele sein",[8]) Prov 24 14 „Weisheit ist der Seele heilsam"[9]) (chokmāh lᵉnafšekā; vgl. Prov 2 10 „Wissen [= Weisheit] ist deiner Seele erfreulich").[10])

---

[1]) F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible l. c. I S. 454 a. âme.

[2]) J. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre l. c. S. 21.

[3]) Nach Ms.-Roos (l. c. S. 21) „anima mea scit valde = cum voluptate" faßt also nefeš als Prinzip der Affekte; Marti liest jādaʿtā „meine Seele kennst du aufs beste".

[4]) bᵉnafšēk könnte hier auch mit Rücksicht auf Gefährdung des Lebens stehen, etwa: „denke nicht, um deines Lebens willen, daß du allein . . ."

[5]) Marti, Kautzsch u. a. lesen ʿaṣṣābōt „wie lange soll ich Kummer tragen i. m. S."; nefeš wäre dann hier Prinzip der Affekte. Obige Übersetzung nach Vulg und LXX, Nowack, Strack. Roos (l. c. S. 21) verbindet beide Momente „loco deliciarum erant consilia taediosa de placandis utcunque hostibus . . . ac loco veritatis serenae mœror in corde.

[6]) So Marti, Nowack, Strack, Kautzsch, Int. crit. Dort könnte mit LXX (ὁ πλάσας) und Vulg (servatorem animae) gegeben werden „der deine Seele gebildet hat", „der deine Seele erhält". nefeš als Sitz der Gesinnung dürfte immerhin in der Stelle liegen, mit Rücksicht auf tōkēn libbôt v. 12 a und mit Rücksicht auf den Zusammenhang. vgl. tōkēn rûchôt Prov 16 2 und jišqᵉlēnî bᵉmōʾzᵉnî—ṣedeq Job 31 6.

[7]) bô bezogen auf môʿēd v. 3, uppᵉlāh auf nafšô. Stelle wohl hoffnungslos korrumpiert; vgl. Briggs, The use of nefeš . . . l. c. S. 28. In der dort noch angeführten Stelle Ez 4 14 ist nefeš mᵉṭummāʾāh von der levitischen Unreinheit zu verstehen.

[8]) Int. crit. = to thee; Calmet: vita, salus, valetudo anima et corporis.

[9]) Ohne Verbum; lᵉnefeš = zum Besten des Lebens.

[10]) Prov 23 7, wo nefeš als Prinzip der Denktätigkeit in Frage kommen könnte, ist hoffnungslos verderbt.

Dennoch ist es kaum berechtigt, nefeš als Prinzip der geistigen Denktätigkeit und als Prinzip der Gesinnung oder des Charakters zu bezeichnen. Die Stellen sind an Zahl viel zu wenige, als daß man aus ihnen den erwähnten Schluß ziehen könnte; einige unter ihnen, wie Ps 13 3, Hab 2 4 textlich sehr unsicher und ihre Übersetzung zweifelhaft. Fast alle sind poetischen Bücher entnommen und enthalten emphatische, nachdrücklich-betonte Aussagen, und lassen so die Erklärung nefeš = Pronomen in poetisch-emphatischer Darstellung zu. Wo von einer Beziehung der nefeš zur Weisheit die Rede ist, handelt es sich ausschließlich um die wohltätige Wirkung derselben auf das leibliche Leben des Menschen. Es ergibt sich somit die Tatsache, daß in keiner einzigen der genannten Stellen nefeš notwendig als Prinzip höherer geistiger Funktionen gefaßt werden muß, daß vielmehr stets das eine oder andere Moment des bisher festgestellten Begriffs der nefeš den Gebrauch des Wortes an der fraglichen Stelle genügend erklärt, und so muß es zum wenigsten zweifelhaft bleiben, ob die heiligen Schriftsteller nefeš jemals bestimmt als Prinzip der Tätigkeiten des Denkens und des Wollens verstanden haben.[1])

Ebenso verhält es sich mit den Aussagen der heiligen Bücher über die Beziehungen von nefeš zur Gesetzesübertretung und zur Sünde. Es wird vor Gesetzesübertretung gewarnt mit Wendungen wie „nehmt eure Seele in Acht, daß ihr nicht . . .“ (nišmartem lᵉnafšôtᵉkem Jos 23 11 Deut 4 15; šᵉmōr nafšᵉkā Deut 4 9; hiššāmᵉrû bᵉnafšôtêkem Jer 17 21).[2]) Wer die Gebote beobachtet, u. ähnl., „bewahrt seine Seele“ (šāmar Prov 13 3 16 17 19 16 22 5 vgl. Ez 3 19 14 14 20 33 9 Js 44 20). Wer gewisse Gebote übertritt „haßt seine Seele“, „frevelt gegen seine Seele“, „verachtet seine Seele“, „vernichtet seine Seele“ (šônē' (Prov 29 24, chômēs Prov 8 36, mô'ēs Prov 15 32,[3]) mašchît Prov 6 32). Manche Stellen sprechen von einer nefeš, welche sündigt (nefeš kî-techṭā' Lev 4 2 27 5 1 17 21 Ez 18 4 20) oder Schuld auf sich lädt ('āšᵉmāh hannefeš hahiw' Num 5 6). Der sündigenden nefeš wird Strafe angedroht, sie hat sich Reinigungsvorschriften zu unterziehen (dieselben Stellen), soll „ausgerottet werden“ (Ex 31 14 u. a.); vgl. die Vorschriften über Sühnung der nefeš (oben S. 8).[4]) Für die Sünde der Seele soll Buße getan werden (Mich 6 7).[5]) Es ist die Rede von Menschen, die auf Sünd-

---

[1]) vgl. Briggs l. c. S. 28/29 „nefeš is used occasionally for mental acts, when coupled with lēbāb (s. unten S. 33); the use of nefeš for character is still more dubious“.

[2]) bᵉnafšôtêkem ist hier nicht = in euren Seelen (in euren Herzen), sondern = um eures Lebens willen, ne scilicet vitam perdatis (Cursus).

[3]) Int. crit. bemerkt zu Prov 15 32 unrichtig: his personality, his self. nefeš ist vielmehr „sein eigenes Leben“, das bedroht ist.

[4]) Prov 20 2 ist chôṭē' nafšô (Kittel prop chômēs) wohl zu geben er sündigt „gegen sein Leben“ (LXX, Int. crit. Nowack, Strack); vielleicht auch Hab 2 10 chôṭē' nafšekā „du sündigst gegen dein Leben“ (Kautzsch).

[5]) Zur Übersetzung der Stelle s. unten.

haftes „ihre Seele richten“ (nāšā' nefeš Ps 24 4 Os 4 8),[1]) deren Seele nach Bösem verlangt (nefeš 'iwwᵉtāh Prov 21 10 vgl. Ps 10 3),[1]) deren Seele an Bösem Wohlgefallen hat (chafᵉṣāh Js 66 3), auf Böses geht (Prov 13 2); es wird gesprochen von einem Umherschweifen der Seele (hªlāk‒n. Eccl 6 9),[2]) einer gierigen Seele (rᵉchab‒n. Prov 28 25 vgl. baʿal‒n. Prov 23 2).[2])

Aber es handelt sich hier um zeitliche, das leibliche Leben bedrohende Nachteile, die als Folge oder Strafe bestimmter sündhafter Handlungen bezeichnet werden; und nefeš ist dann das Prinzip dieses leiblichen Lebens oder mehr und weniger abstrakt dieses Leben selbst. Oder es ist die sündigende Person, welche mit nefeš gemeint ist; und nefeš hat alsdann mit dem Begriff eines innerlichen Prinzips nichts mehr zu tun. Gleichwie von der nefeš gesagt wird, daß sie hört, schwört, ißt, heißt es: die Seele sündigt.[3]) Schließlich sind am zahlreichsten jene Stellen, die von einem Verlangen der Seele nach Sündhaftem sprechen; es sind hier dieselben Wendungen, mit denen jede Art von Wunsch oder Begehren bezeichnet wird, auch von dem Wunsch nach Verbotenem gebraucht. Es ist darum die nefeš = Prinzip des Wunsches und der Begierde, was in diesen Stellen auftritt.

Ähnliches ist von jenen Stellen zu sagen, die die nefeš in den Mittelpunkt der Beziehungen des Menschen zu Gott zu stellen scheinen. Wenn von Gott gesagt wird, daß er die Seele erlöse (pādāh Ps 55 19 71 23 jôšîaʿ Ps 72 13 94 19), erquicke (jāšîb Ps 23 3), so handelt es sich um leibliche und irdische Gefahr, die abgewendet werden soll, und nefeš steht als Träger des leiblichen Lebens. Wo von einem Verlangen der Seele nach Gott die Rede ist (iwwāh Js 26 8), von einem Erheben der Seele zu Gott (nāšā' n. Ps 25 1 86 4 143 8), einem Lechzen und Dürsten der Seele nach Gott (ṣāmᵉ'āh n. Ps 42 3 63 2 vgl. Ps 42 2 143 6), einer verschmachtenden Sehnsucht nach Gott (kālᵉtāh n. Ps 84 3 119 81 vgl. Ps 119 20 gārᵉsāh n.; Ez 24 21 der Tempel ist machmal nafšᵉkem [Ez 24 25 maššā' nafšām]), einem Harren und Hoffen auf Gott (Ps 130 5 qiwwᵉtāh n., hikkᵉtāh n. Ps 33 20 vgl. Ps 130 6), einem Suchen nach Gott (dārᵉšāh Thren 3 25), wird nefeš gesetzt als Sitz des Begehrens und der einschlägigen Affekte. Wenn es heißt, daß die Seele in Gott und seinem Heil jubelt, frohlockt, ihn rühmt (Ps 35 9 Js 61 10 Ps 34 3 103 1 2 22 104 1 35 146 1), an Gott hängt (Ps 63 9), still in Gott ergeben ruht (Ps 62 2 vgl. 62 6), so ist das Wort gebraucht als Sitz der freudigen Erregung, der jubelnden Befriedigung, der begeisternden Zuneigung. Zu beachten ist, daß bei den meisten der angeführten Stellen nefeš poetisch-emphatisch betont ist, also in einer der des Pronomens angenäherten Bedeutung verstanden wird.[4]) Es ist

---

[1]) Zur Übersetzung und Textkritik der Stellen s. S. 11 f.

[2]) Zur Übersetzung und Textkritik der Stellen s. S. 11/12.

[3]) Die Belege vgl. S. 4.

[4]) vgl. bes. Ps 119 129 „meine Seele beachtet sie“ (deine Wunder); Ps 119 167 „meine Seele beachtet deine Mahnungen“, wo überall nafšî = ich (vgl. Ps 119 168 „ich beachte deine Befehle“ (šāmartî).

lediglich der formelhafte Ausdruck b^ekol—lēb ûb^ekol—nefeš, „von ganzem Herzen und von ganzer Seele", in dem der nefeš Akte des höheren Seelenlebens, „mental acts"[1]) zugeschrieben scheinen. Im Zusammenhang mit dieser Wendung treten allerdings eine gute Zahl von intellektuellen und religiösen Funktionen der nefeš auf: Liebe, Verehrung Gottes, Treue gegen Gottes Vorschriften, Bekehrung zu seinem Gesetz, Erkennen seiner wunderbaren Werke und seiner erhabenen Eigenschaften (Belege oben S. 7). Allein die genannte Zusammensetzung ist ein archaistischer, erstarrter Ausdruck, aus dem die ursprüngliche Bedeutung der beiden Bestandteile nefeš und lēb nicht mehr mit Sicherheit herauszustellen ist. Sodann kann mancher der gebrauchten, scheinbar auf eine höhere seelische Tätigkeit der nefeš deutenden Ausdrücke, in irgendeinem Einzelmoment des primitiven nefeš-Begriffes eine genügende Erklärung finden. Endlich ist unschwer zu erkennen, daß in dem Gesamtausdruck die Begriffsmomente von nefeš wie lēb untrennbar durcheinanderspielen, etwa lēb als „Zentrum[2]) des gesamten, geistig-seelischen Lebens", als dessen „Fokus[2]) und Brennpunkt", und nefeš als innerstes, lebendes Prinzip des Menschen und Quelle des Strebens und der Affekte.[3])

Es hat somit nefeš auch dort, wo sie als Prinzip von Tätigkeiten des höheren seelischen Lebens aufzutreten scheint, den ihr vermöge ihrer Entstehung zukommenden animistischen Begriff beibehalten. Dieselben Wendungen, die die lebende, begehrende, fühlende Tätigkeit der nefeš bezeichnen, werden auch für jene seelischen Vorgänge gebraucht, die wir als geistige und höhere erkennen. Der in der späteren, christlichen Philosophie eingeführte Schluß von der Geistigkeit seelischer Vorgänge auf die Geistigkeit des seelischen Prinzips als deren Quelle findet in den hebräischen Büchern des A. T. keine Grundlage, soweit es sich um nefeš handelt. Die heiligen Schriftsteller kennen keine höheren, geistigen Tätigkeiten der nefeš. nefeš ist „nur dort im Spiel, wo der Mensch nach seinen natürlichen Empfindungen und Regungen, die immer auch eine leibliche oder animalische Bestimmtheit mit sich führen oder erzeugen, in Betracht kommt".[4])

11.

Neuen Aufschluß über das Wesen der alttestamentlichen nefeš, vor allem über ihre Substanzialität und ihr Verhältnis zu dem von ihr beseelten Leibe muß die Untersuchung über das Schicksal der nefeš beim Tod des Menschen bringen. Und hier muß

---

[1]) Ch. Briggs l. c. S. 28/29.

[2]) Fr. Delitzsch, System der bibl. Psych. l. c. S. 175, 248 ff.

[3]) Über die Ausdrücke 'āsar 'al—nefeš und 'innāh nefeš s. S. 5/6.

[4]) Dillmann-Kittel l. c. S. 358. Über die manchmal vertretene Zweiseelentheorie, dergemäß die Leibesseele (in animistischem Sinn) als Prinzip der niederen tierischen Funktionen von der Geistesseele, dem Prinzip der höheren Geistes- und Willensfunktionen, zu unterscheiden wäre, s. in dem Abschnitt über rûaḥ.

sich zugleich die Beantwortung der für die Religionsgeschichte im allgemeinen wie für die christliche Dogmatik im besonderen bedeutungsvollen Frage ergeben: Sprechen die heiligen Autoren von Unsterblichkeit der menschlichen Seele? Oder genauer gefaßt: Betrachten die heiligen Bücher die nefeš als jenen Bestandteil der menschlichen Natur, die nach dem Untergang der menschlichen Person fortlebt?

Hiergegen können von Anfang an manche Stellen geltend gemacht werden, aus denen man schließen zu müssen glaubte, daß nach Ansicht alttestamentlicher Autoren mit dem Tode des Leibes auch nefeš aufhöre zu sein. Es finden sich die Wendungen „jemand an nefeš schlagen" (nākāh Hif. mit Suffix und folgendem nefeš als casus absolutus) in der Bedeutung = töten (Gen 37 21 Deut 19 6 11 Jer 40 14 15; rāṣach ebenso konstruiert Deut 22 26), und „eine nefeš erschlagen" (nākāh Hif. nefeš, Lev 24 17 18 Num 35 11 15 30 Jos 20 3 9 vgl. Deut 27 25;[1]) Num 31 19 hōrēg nefeš). Es heißt von nefeš, daß sie stirbt (Num 23 10 Jud 16 30 Job 36 14 vgl. Jud 5 18 9 17 Ps 78 50 Jon 4 8).[2]) nefeš „wünscht Erstickung" (Job 7 15); Feinde „zerreißen" nefeš (Ps 7 3), „fressen" nefeš (Ez 22 25), „vernichten" nefeš (Ez 22 27 n^efāšôt), „verurteilen" nefeš zum Tod (Ps 109 31).[3]) nefeš muß vom Tod errettet werden (Jos 2 13 vgl. Ps 33 19 56 14 116 8).[4])

Die älteren Exegeten faßten diese Stellen in sehr verschiedener Weise auf. Glossa interlinearis bemerkt zu Gen 37 21 „animam quae cum carne moritur". Lyranus hält anima in Num 23 10 für „corporalis vita". Lapide erklärt die Wendungen entweder als Metonymie (anima = vita, cujus causa est anima),[5]) oder als Synekdoche (anima mea = ego; anima enim pro homine quasi pars pro toto capitur);[6]) und diese Art, die Schwierigkeit zu beseitigen, ist für die katholische Exegese bis in die letzten Jahre herauf die gewöhnliche und fast einzige geblieben. Roos spricht von einem Gebrauch der nefeš als emphatische Umschreibung des Personalpronomens.[7]) Böttcher nimmt die Ausdrücke „töten", „sterben" von einem indirekten Tod der nefeš: „quoniam conjuncta cum corpore intelligitur anima, inter cetera quae cum illo patitur, etiam emori dicitur ipsa, ad mortem accedere, caedi . . ."[8]) Ähnlich äußert sich Delitzsch[9]): die Seele „stirbt, insofern sie die

---

[1]) l^ehakkôt nefeš dam nāqî.

[2]) Jud 5 18 „gibt seine Seele dem Tode preis"; ähnlich Jud 9 17. Jon 4 8 „wünscht für seine Seele, zu sterben". Ps 78 50 „hielt nicht zurück vom Tod ihre Seelen" (der Israeliten in der Wüste).

[3]) Text unsicher. Targ wie Ms.; Vulg a judicibus animam meam; LXX ἐκ τῶν δεωκόντων τὴν ψυχήν μου.

[4]) In Num 35 30 („ein einzelner Zeuge soll nicht aussagen gegen jemand [b^enefeš] zum Tod") ist nefeš die (angeklagte) Person.

[5]) Zu Gen 37 21 und Deut 19 6.

[6]) Zu Num 23 10. Derselbe erwähnt zu Gen 37 21, daß „alii per animam accipiunt carnem sive corpus asseruntque simile Lev 21 1 10".

[7]) M. F. Roos, Fundamenta . . . l. c. S. 3, 5.

[8]) Fr. Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris . . . l. c. S. 59/60.

[9]) Fr. Delitzsch, System der bibl. Ps ch. . . . l. c. S. S. 401.

Naturkräfte des Leibes in sich zentralisierte und die Organe des Leibes mit ihrem geistesbildlichen Leben erfüllte". „Ihr Sterben besteht darin, daß sie gewaltsam zu ihrem Ursprung zurückgetrieben wird".[1] Nach Rudloff deuten diese Stellen „auf einen Zustand des Todes, in welchen der Mensch durch das Sterben versetzt wird".[2] „Die Seele scheidet aus dem Erdenleben und verliert unwiderbringlich alles, was diesem angehört, um in ein ganz anderes Daseinsgebiet einzutreten."[3] Nach Haußmann ist die Seele „auf eine eigentümliche Weise am leiblichen Tode, der eine Trennung von Seele und Leib ist, mitbeteiligt".[4]

Neuere Kommentatoren und Bibeltheologen haben vielfach zur wörtlichen Auffassung der Aussagen der heiligen Schriften über den Tod der nefeš zurückgegriffen. Nach Köberle ist nefeš wohl „eine zum Körper hinzukommende Größe", „existiert aber nicht selbständig", sondern „hört mit dem Tode auf zu existieren".[5] Grüneisen findet: „die nefeš verläßt den Körper nur im Tode. Dann aber ist es aus mit ihr".[6] Kautzsch glaubt feststellen zu können: „in der hebräischen, alttestamentlichen Ausdrucksweise verbleibt es in allen Phasen der Entwicklung bei der Voraussetzung, daß die Seele stirbt".[7] Int. crit. bemerkt zu Jud 16 30: „the soul is not in the Old Testament as it is in our thougt, the immortal in man. It is the breathlike something which goes out and vanishes when he dies". Aubert spricht von einer „doctrine courant de l'Ancien Testament, d'après laquelle l'âme et l'esprit, comme le corps, cessent d'être après le décès".[8]

Die Lösung gibt, was oben über den im A. T. so überaus häufigen, abgeschwächten oder ganz farblosen Gebrauch des Wortes nefeš gesagt worden ist. Der Ausdruck „jemand an nefeš schlagen"[9] ist eine wohl alltägliche Redewendung

---

[1] Delitzsch l. c. S. 402.

[2] G. v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen . . . l. c. S. 490.

[3] l. c. S. 490.

[4] J. F. G. Haußmann, Die biblische Lehre vom Menschen . . . l. c. S. 35. Hierzu von Neueren: A. Lodz, La croyance à la vie future . . . I S. 62. Nach ihm sind diese Stellen zu erklären „les unes par l'emploi du fait, que les anciens Israélites employaient les termes de vie et de mort au sens précis de vie terrestre et de mort corporelle; de sorte, qu'ils pouvaient fort bien dire que l'âme meurt (à la vie terrestre), sans que pour cela elle cessât à leurs yeux d'exister (dans le schéol).

[5] J. Köberle, Natur und Geist . . . l. c. S. 182.

[6] C. Grüneisen, Der Ahnenkultus . . . l. c. S. 41.

[7] E. Kautzsch, Der alttestamentl. Ausdruck nefeš mēt, l. c. S. 97.

[8] M. Aubert, La vie après la mort chez les Israélites (in Revue de théologie et de philosofie, XXXV [1902] S. 140—178, zitiert b. A. Lods, La croyance . . . l. c. S. 35/36). — vgl. H. Engelbert, Das negative Verdienst des A. T. um die Unsterblichkeitslehre, Berlin 1857, S. 43/44: „Die nefeš, die hungert und dürstet . . ., stirbt auch"; S. Klein, Tod u. Begräbnis in Palästina z. Zeit d. Tannaiten, Berlin 1908, S. 10: „Die nefeš stirbt mit dem Körper"; R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte², Freiburg 1899, S. 482: „Nach ihrer Psychologie starb die Seele mit dem Körper"; L. Reinhardt, Kennt d. Bibel das Jenseits, München 1900, S. 16.

[9] Zur Redensart vgl. Kautzsch Gr. § 117 ll; Gesen. Handw. S. 508 u. nefeš; Hastings, Dict. IV S. 608 u. „soul".

für „tödlich treffen“, und der Begriff von nefeš ist hier derselbe wie in den Zusammensetzungen b^{e}nefeš, l^{e}nefeš, der des individuellen Lebens schlechthin. Wo die Rede ist von jemand, „der eine nefeš tötet“ usw., besagt nefeš das völlig farblose „jemand“, „ein Mensch“, „etwas Lebendes“, Mensch oder Tier. Bei den Ausdrücken von „Sterben“ der nefeš u. a. ist unschwer zu erkennen, daß es sich um emphatisch betonte Wendungen handelt. So wenn Balaam erklärt (Num 23 10) „meine Seele sterbe den Tod der Gerechten!“ Oder Samson ausruft (Jud 16 30) „meine Seele sterbe mit den Philistern!“ Es steht somit nefeš an Stelle des mit starker Betonung oder im Gegensatz gebrauchten Pronomens. Im gleichen Sinn, und zugleich mit Rücksicht auf nefeš = leibliches Leben ist nefeš zu verstehen, wo die heiligen Autoren von „Zerreißen“, „Ersticken“ usw. der nefeš sprechen.

Es ist somit ein Fehlschluß, mit Berufung auf die genannten Stellen den heiligen Büchern die Anschauung beizulegen, daß nefeš zugleich mit dem Leib untergehe. „Wenn auf Grund alttestamentlicher Aussagen, in denen vom Sterben der Seele die Rede ist ..., behauptet wird, in Israel habe einst die Meinung geherrscht, daß die Existenz der Seele mit der des Körpers endigt, so beruht das auf einer Verkennung der Bedeutung emphatischer, resp. sprichwörtlicher Redensarten im Volksleben, bei denen aus dem nächsten Wortsinn nicht immer die ursprüngliche Bedeutung erschlossen werden kann.“ [1])

12.

Für die Bedeutung nefeš = aus dem Leib geschiedene, über den Tod hinaus existierende Seele hat man sodann eine Reihe einzelner Stellen angeführt, in denen man das Wort nefeš entweder bestimmt = abgeschiedene Seele faßt oder in denen man mehr oder minder deutliche Spuren davon zu finden glaubt, daß nefeš wenigstens im Volksglauben in diesem Sinn gedacht wurde.

Job 14 22. Job beschreibt die Vergänglichkeit des Menschen und schließt mit der Klage, daß auch die Aussicht auf das Fortleben nach dem Tod keinen Lichtblick bietet, daß dem aus dem Leben Geschiedenen nicht einmal die Freude gegönnt ist, vom Wohlergehen seiner Nachkommen Kunde zu haben, daß er mit seiner Trauer völlig allein sei: „Nur seinen eigenen Schmerz fühlt sein Leib, nur den eigenen Kummer seine Seele“ (ʼak b^{e}šārô ʿālājw jikʼāb w^{e}nafšô

---

[1]) P. Torge, Seelenglaube ... l. c. S. 26. Die Anschauung von H. Schultz (Voraussetzungen der christl. Lehre ... l. c. S. 132 Anm.): in nefeš liegt oft „die Konzentration der Persönlichkeit, so daß auch von ihr selbst das Sterben ausgesagt werden kann, ohne daß damit etwas über die Seelenfortdauer gesagt wird“ (ähnl. Ch. A. Briggs l. c. S. 19) würde ein ziemliches Maß von philosophischer Spekulation im A. T. voraussetzen, für deren Vorhandensein kaum Anhaltspunkte vorliegen.

ʿālājw teʾᵉbēl).[1]) Es ist zweifellos von dem Los des aus dem Leben Abgeschiedenen die Rede. Die ganze weitläufige Schilderung des Kapitels (14) drängt auf diesen Abschluß hin; und es wäre sinnlos, von dem Lebenden zu sagen, daß er über Wohl- oder Übelbefinden seiner Kinder nichts wisse.[2]) Ältere und neuere Kommentatoren haben aus der Stelle gefolgert, daß nefeš der den Tod überlebende Teil des Menschen sei,[3]) weil ja hier nefeš in der Unterwelt trauert, daß man „eine dumpfe Schmerzempfindung der Seele im Totenreich angenommen habe“, „daß wenigstens angesichts der unausgebildeten Vorstellungen über dieses Gebiet diese Anschauung nicht unbedingt abzulehnen sei“.[4]) Aber es ist zu beachten, daß es sich um eine in höchster Emphase vorgetragene Anschauung handelt, die den Abschluß einer langen, poetischen Klage über menschliche Vergänglichkeit und Nichtigkeit bildet. nafšô und bᵉšārô stehen in gewolltem Gegensatz zu bānājw (v. 21), der eigene Schmerz des Abgeschiedenen zu Leid und Freud der im Leben zurückgebliebenen Nachkommen. Wenn sodann nefeš die anima separata im Totenreich bedeutet, was soll bāšār in der Unterwelt? All das deutet darauf hin, daß nefeš und bāšār hier als eine wirkungsvolle Umschreibung der Persönlichkeit des Abgeschiedenen, des Personalpronomens also, zu fassen sind. Sowie kol¯nefeš und kol¯bāšār anderweitig = „alle Menschen“, „jedermann“ gebraucht werden, ohne daß die Ausdrücke auch nur entfernt einen Gegensatz zu dem anderen Bestandteil der Menschennatur besagen wollen, so sind hier die Bezeichnungen nafšô und bᵉšārô emphatische, stark betonte Umschreibung für den Verstorbenen selbst, ohne daß über die Zusammensetzung der menschlichen Natur etwa aus nefeš und bāšār eine Aussage gemacht werden soll. Der heilige Autor denkt nicht daran, dem Abgeschiedenen, „etwa eine nefeš und einen bāšār zuzuschreiben“; [5]) er erklärt lediglich, daß der Verstorbene „mit seinem Empfinden und seinen Interessen für sich selbst beschränkt ist“.[6])

---

[1]) Es ist unnötig, mit Bickell (Nowack z. St.) zu ändern in ʿālêhā jeʾᵉbēl. Die Begründung: daß alsdann der Gegensatz zu v. 21 schärfer hervortritt, ist doch nicht hinreichend, einen genügend bezeugten Text abzuändern. — ʿālājw ist gefaßt als den Gegensatz zu v. 21 betonende Verstärkung des Suffixes in bᵉšārô und nafšô (s. Hontheim, Das Buch Job, Freiburg 1904 [Bibl. Studien IX, 1—3], z. St.); vgl. LXX *αἱ σάρκες αὐτοῦ ἤλγησαν, ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐπένθησεν.*

[2]) Die Stelle vom Lebenden gefaßt bei Calmet z. St.; u. b. Böttcher, De inferis . . . l. c. S. 156. — Vulg caro ejus dum vivet, dolebit.

[3]) Thomas, S. Theol. I 89, 8; Lyranus, Glossa ord., gl. interl. z. St.; L. Atzberger, Christl. Eschat. . . . l. c. S. 45: Vigouroux, Dictionaire l. c. I u. âme S. 454; A. Lodz, La oroyance . . . l. c. S. 60.

[4]) Nowack z. St.; vgl. S. Klein, Tod u. Begräbnis . . . S. 14 Anm. 4 „Die Seele fühlt den Wurm, der den Leichnam benagt“; B. Welte, Das Buch Job, Freiburg 1849, z. St. „Sein Leib betrübt sich, daß er in Verwesung übergehen muß; seine Seele, daß sie, von ihm getrennt, in die Unterwelt gehen muß“; ähnlich Cursus.

[5]) C. Grüneisen, Der Ahnenkultus . . . l. c. S. 45.

[6]) Marti z. St.; ebenso Hontheim l. c.; A. Dillmann, Handbuch der alttest. Theologie (Kittel)[5] Leipzig 1895, S. 359; auch bei einem älteren Exegeten: suae animae, suae carni dolebit, i. e. sibi ipsi (s. Cursus). — Unannehmbar ist

Ez 13 18–20. Der Prophet spricht Gottes Fluch gegen „die Töchter des Volkes", die „aus ihrem eigenen Herzen weissagen": „Wehe ihnen, die Binden nähen für jedes Handgelenk und Kappen für Köpfe jeglichen Wuchses anfertigen, um Seelen zu fangen (l^{e}ṣôdēd n^{e}fāšôt)! Ihr wollt die Seelen meines Volkes erjagen (hann^{e}fāšôt t^{e}ṣôdēd^{e}nāh l^{e}ʿammî) und eure eigenen Seelen am Leben erhalten (ûn^{e}fāšôt lākenāh t^{e}chajjejnāh)? Und ihr entweiht mich doch bei meinem Volk um eine Handvoll Gerste und um einen Bissen Brot! Daß ihr Seelen das Leben absprecht (l^{e}hāmît n^{e}fāšôt), welche nicht sterben sollen, und Seelen am Leben laßt (l^{e}chajjôt n^{e}fāšôt), die nicht leben sollen; indem ihr mein Volk belügt, das gerne Lügen hört... Siehe, ich will an eure Binden, mit denen ihr die Seelen fangt (m^{e}ṣōd^{e}dôt.. ʾet‑hann^{e}fāšôt), als wären sie Vögel; und reiße sie aus euren Armen weg; und will die Seelen, denen ihr nachstellt (ʾet‑hann^{e}fāšôt ʾ^{a}šer ʾattem m^{e}ṣōd^{e}dôt), freilassen, wie Vögel".[1])

Es ist nicht zu bestreiten, daß es sich in den k^{e}sātôt und mispāchôt um Dinge handelt, die bei Totenbeschwörungen gebraucht wurden; denn daß der Prophet sich gegen abergläubisches, verbotenes Wahrsagen wendet, ergibt der ganze Zusammenhang; es folgt ja auch in v. 23 eine Erneuerung des Verbotes der Wahrsagerei. Die allegorische Deutung der pulvilli und cervicalia (Vulg) bei einigen älteren Kommentatoren [2]) gibt darum den Sinn der Stelle nicht richtig wieder. Aber sind dann unter den n^{e}fāšôt abgeschiedene Seelen zu verstehen, die durch die Beschwörerinnen aus dem Jenseits gerufen werden? So daß also l^{e}chajjôt n. v. 19b zu nehmen wäre: ihr wollt Seelen ins Leben zurückrufen, die doch gestorben sind! [3]) Aber wie soll man alsdann l^{e}hāmît v. 19a, das doch den ausgesprochenen Gegensatz zu l^{e}chajjôt bildet, wiedergeben?

---

die Anschauung von W. Schenz (Die alttestamentliche Offenbarungslehre über die Scheol, Stadtamhof 1876, S. 33): die Stelle sei „kaum mehr als eine recht anschauliche Darstellung des Zersetzungsvorganges im Grab". — B. Jakob (Erklärung einiger Hiobstellen, in Zeitschr. f. altt. Wissenschaft 1912, 4 S. 278 ff.) übersetzt: „Nur seine Familie hat Schmerz um ihn, und seine Leute betrauern ihn". Diese Übersetzung ist wohl möglich, denn bāšār kann die Bedeutung „Familie, Angehörige", nefeš jene von „Dienerschaft, Leute" haben. Mit Rücksicht auf den Zusammenhang ist jedoch die Fassung wie oben vorzuziehen; das ganze Kapitel erhält so den besten Abschluß, und v. 21 die entsprechende Weiterführung.

[1]) Übers. nach Schäfer. — Zu v. 18: Der Gegensatz zwischen den Seelen des Volkes und jenen der Wahrsagerinnen ist aus der gramm. Konstruktion nicht zu entnehmen, ist aber sinngemäß. Wollte man n^{e}fašôt t^{e}chajjejnāh wie l^{e}chajjôt n^{e}fāšôt v. 19 fassen, so würden beide Verse genau dasselbe besagen. Obige Fassung ergibt jedoch einen schönen Fluß der Gedanken, da v. 18b das „wehe" in v. 18a begründet und v. 19 weitere Erklärung von l^{e}ṣôdēd in v. 18 ist. So auch Cursus z. St. — z. v. 20 n^{e}fāšîm nach Pesch zu ersetzen durch chofšîm.

[2]) Lapide, Lyranus, Schäfer. — Über die assyrischen Parallelen zu den k^{e}sātôt und mispāchôt vgl. Nowack z. St.

[3]) vgl. Nowack: „Seelen jagen, d. i. aus ihrer Ruhe aufscheuchen, zunächst von den Seelen der Beschworenen und den aus ihrem Grab zitiertem Toten gesagt, dann übertragen auch von den Seelen der Orakelbefrager, die sie Jahwe abjagen, insofern sie sie in ihre Garne ziehen".

Oder, wie könnte man unter den Seelen, die freigelassen werden sollen, Totengeister verstehen? n^{e}fāšôt für Totengeister bei Beschwörungen ist sodann nirgends nachweisbar; die heiligen Bücher setzen hier 'ôbôt [1]) (1 Reg 28 7 Js 8 19 u. a.), oder '^{e}lōhîm (1 Reg 28 13 u. a.), die Bewohner š^{e}'ôls heißen r^{e}fa'îm (Job 26 5 u. a.), vielleicht noch mētîm (Js 26 14 u. a.). Die Stelle ist auch noch in einem weiteren Zusammenhang zu verstehen. Den Weissagungen Ezechiels gegenüber, daß König und Volk aus Jerusalem werden weggeführt werden, prophezeien die „Töchter des Volkes", daß Israel siegreich aus dem Kampf hervorgehen wird. Diese Weissagung soll zunichte gemacht und zugleich ihrem ganzen Gewerbe ein Ende bereitet werden. ṣôdēd n. ist somit zu verstehen wie die sämtlichen ähnlichen Ausdrücke, die einen Anschlag auf das Leben besagen, und ist ein dem Jägerleben entnommener Tropus wie manche andere. Wie in den Redensarten „Fallstrick der Seele" (Prov 18 7), „der Seele eine Falle stellen" (Prov 1 18) u. a. bezeichnet hier nefeš teils das leibliche Leben, teils den Menschen schlechthin, und zôdēd n. einen betrügerischen oder das Leben gefährdenden Anschlag auf die Menschen. Dementsprechend besagen die Verse 19. 20: Ihr betrügt mein Volk, wenn ihr den einen Leben und Wohlergehen weissagt, während ich ihren Untergang beschlossen habe, und den anderen Tod prophezeiet, während sie leben werden.[2]) Ich werde euch samt eurem Handwerk vernichten! Mein Wort wird sich erfüllen und ihr werdet künftig nicht imstande sein, mein Volk zu euren Gunsten zu betrügen.

Aber ist nicht der Umstand bedeutungsvoll, daß in v. 20 die n^{e}fašôt unter der Gestalt von Vögeln vorgestellt sind, die von den Prophetinnen in Schlingen gefangen, von Jahwe befreit werden und davonfliegen? Torge vermutet, daß vielleicht „die Hebräer die in der š^{e}'ôl wohnende oder das Grab umschwebende Seele sich in Vogelgestalt vorgestellt haben".[3]) Lodz trägt hierzu eine große Anzahl von Parallelen aus dem Volksglauben benachbarter Völker zusammen. Aber was ist bewiesen, wenn nach arabischen Volksanschauungen die Geister der Verstorbenen in Vogelgestalt erscheinen und in Gestalt von Eulen klagend auf den Grabmälern sitzen? Oder wenn in den homerischen Gedichten die Schatten der Toten schwirrend über die Asphodeloswiese flattern? Oder wenn die Ägypter ihren Ba als Vogel mit Menschenhänden und Menschenkopf denken? Oder wenn eine Vorschrift des Veda befiehlt, bei Totenopfern den Vögeln einen Kloß hinzuwerfen, weil man in ihnen die Seelen der Vorfahren vermutete? [4]) Oder wozu soll es dienen, die

---

[1]) Die Bedeutung von 'ôb ist noch sehr problematisch. Die Anschauungen der Älteren s. bei Böttcher, De inferis ... l. c. S. 100 ff.; die der Neueren bei A. Jirku, Die Dämonen u. ihre Abwehr im A. T. l. c. S. 5 ff. Nach Jicku ist 'ôb niemals der beschworene Geist selbst, sondern der Wahrsager oder dessen Verbündeter, der „Wahrsagegeist".

[2]) Diese Auffassung bei Calmet, Lapide, Lyranus, Cursus, Marti.

[3]) P. Torge, Seelengl. l. c. S. 71.

[4]) Belege bei A. Lodz, La croyance à la vie future ... l. c. S. 71; G. Weicker, Der Seelenvogel in der älteren Literatur und Kunst, Leipzig

Tatsache herbeizuziehen, daß die heiligen Bücher die r^e^fā'îm mit einer piepsenden Vogelstimme ausstatten? [1]) Es werden doch die abgeschiedenen Seelen, die Totengeister, niemals in den heiligen Schriften n^e^fāšôt genannt. Die heiligen Bücher bringen wohl mehrmals die nefeš mit dem Bild vom gefangenen oder fliehenden Vogel in Zusammenhang. Aber es ist niemals etwa eine Vorstellung von der Vogelgestalt der nefeš, die zu dem Gebrauch der Redensart den Anlaß gibt, sondern sie ist stets ganz augenscheinlich ein Tropus für die Gefangenschaft oder die Befreiung der nefeš. So Prov 1 18 „Ihrer eigenen Seele stellen sie die Schlinge", Prov 18 7 „Die Worte des Toren sind ein Fallstrick für seine Seele", und Ps 124 7 „unsere Seele ist entkommen wie ein Vogel dem Netz der Vogelfänger". Denselben sein tropischen Sinn hat das šillachtî 'et-hann^e^fāšôt in v. 20, und ṣôdēd n. in v. 18. nefeš in Ez 13 18 ff. hat mit der Bedeutung Seele = Totengeist ebensowenig zu tun wie in Prov 1 18 18 7 und Ps 124 7.

1 Reg 25 29. Abigails Wunsch an David: „Wenn ein Mensch sich erheben wird, dich zu verfolgen, und dir nach dem Leben zu trachten, so möge die Seele meines Herrn eingebunden sein in das Bündel des Lebens bei Jahwe, deinem Gott (hāj^e^tāh nefeš ^a^dōnaj ṣ^e^rûrāh bișrôr hachajjîm)! Die Seele deiner Feinde aber möge er in der Schleuderpfanne fortschleudern!" Es liegt hier allerdings nahe, einen Anklang an eine frühere Vorstellung zu vermuten, nach der man sich ehedem alle Seelen in Johwes Hand in einem Beutel vereinigt dachte, aus dem er jene, die zum Tod bestimmt waren, nahm und auf die Schleuderpfanne legte, sie fortzuschleudern. Man könnte auch an die talmudische und apokryphische [2]) Vorstellung von den Seelenbehältern in der Unterwelt (promptuaria) denken. Aber es muß bei der bloßen Vermutung des Archaismus bleiben. Die heiligen Bücher kennen sonst keine der beiden genannten Vorstellungen, kennen aber zahllose rein bildlich zu verstehende Ausdrücke für den Schutz, den Jahwe dem Leben seiner Getreuen angedeihen läßt, und für dessen Gegenteil. Und so wird das hier gebrauchte Bild von dem Beutel, der wertvolle Dinge enthält, oder von dem Beutel des Hirten, der Pfeile und Steine darin verwahrt trägt, wie auch das Bild von der Schleuderpfanne nicht anders zu verstehen sein als die übrigen für Schutz oder Gefährdung des Lebens in der Schrift gebrauchten Wendungen.

1902; A. v. Kremer, Studien zur vergleichenden Kulturgeschichte, l. c. III S. 55; E. Rohde, Psyche, Seelenkult ... I S. 372 Anm.

[1]) s. unten über r^e^fā'îm.

[2]) Für d. Talmud P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, S. 134; für die Apokryphen 4 Esdr 7 101, Apoc Bar I, 30 2 4, in der Übersetzung von E. Kautzsch. — vgl. Weber, System der altsynagogalen ... l. c. S. 205.

13.

Die heiligen Schriften enthalten an einigen wenigen Stellen einen Ausdruck, der vielfach als Beleg dafür gedeutet worden ist, daß nefeš wenigstens im Volksglauben einst Bezeichnung für die abgeschiedene Seele gewesen ist. Es ist der Ausdruck nefeš mēt,[1]) für den in demselben Sinne auch das einfache nefeš gebraucht wird.

Der seltsame Ausdruck findet sich ausschließlich dort, wo von der levitischen Unreinheit der Leiche die Rede ist, und mit der einen Ausnahme Agg 2 13 in jenen Teilen des Pentateuch, die man vielfach als P bezeichnet. Der Nasiräer darf, um nicht unrein zu werden, „zu nefeš mēt nicht hineingehen" (Num 6 6 [2]) ʿal-nefeš mēt lōʾ jābōʾ). Der Hohepriester soll „zu keiner nefeš mēt hineingehen" (ʿal kol-nafšōt mēt lōʾ jābōʾ Lev 21 11).[3]) Sieben Tage ist unrein, „wer an einen Toten, irgend eine menschliche nefeš, rührt" (Num 19 11 [4]) hannōgēaʿ bemēt lekol-nefeš ʾādām; vgl. Num 19 13 kol-hannōgēaʿ bemēt benefeš hāʾādām ʾašer-jāmût). Opfer sollen für den dargebracht werden, „der sich an der nefeš versündigt hat" (= unrein geworden ist Num 6 11 chāṭāʾ ʿal-hannāfeš). Unrein ist „wer den durch eine nefeš unrein Gewordenen berührt" (Lev 22 4 hannāgēaʿ bekol-ṭemēʾ-nefeš; vgl. ṭāmēʾ lānefeš Num 9 10; ebenso Num 5 2 9 6 7 Lev 21 1 Agg 2 13). Es ist verboten, „um einer nefeš willen (lānefeš) Einschnitte am Körper zu machen" (Lev 19 28).[5]) Daß nefeš mēt oder einfach nefeš hier überall die Leiche besagt, ist sofort ersichtlich. Denn die Verunreinigung erfolgt durch Anrühren einer nefeš m., oder durch Betreten eines Raumes, in dem eine nefeš m. sich befindet, wenn man will, durch Beugen über die nefeš m. (ʿal). nefeš „is clearly used of that with which it is possible to come into physical contact, i. e. of the corpse".[6]) Und in diesem Sinn wird

---

[1]) Fr. Schwally (Archiv f. Religionswissenschaft XII S. 561) vermutet, „daß der kürzere Ausdruck nicht nur der ältere ist, sondern daß jene beiden zusammengesetzten Phrasen niemals der lebenden Sprache angehört haben". „Wahrscheinlich sind die Worte ʾādām und mēt Glossen, die später irrtümlicherweise in den Text gerieten". Die Zusätze mēt und ʾādām sind jedoch in den alten Versionen so gut beglaubigt, daß es nicht angeht, sie zu streichen.

[2]) Kittel schlägt für ʿal vor, ʾēl zu setzen, was den Sinn: in den Raum eintreten, in dem die Leiche liegt, besser wiedergäbe, aber zu wenig beglaubigt ist.

[3]) Mit LXX Pesch Vulg der Singular zu lesen: kol-nefeš mēt.

[4]) lekol-nefeš ʾādām als erklärende Ergänzung zu bemēt: einen Toten, und zwar irgend einen Menschen, irgend jemand.

[5]) Dasselbe Verbot Lev 21 5, wo LXX hinter berōʾ šām gelesen hat lānefeš (*ἐπὶ νεκρῷ*). — Mit Rücksicht auf Lev 21 11 nafšōt mēt ist mēt als Genitiv zu fassen „nefeš eines Toten", wie es auch meist genommen wird (u. a. von A. Lodz, La croyance . . . l. c. S. 62; G. Wildeboer, Jets over Ziel en Geest . . . l. c. S. 156). LXX nimmt es als Adjektiv (*ψυχὴ τετελευτηκυῖα*), Pesch als Genitiv (nafšōʾ d'mītoʾ), Torgum Onkelos als Adjektiv Lev 21 11 (nafšat mîtāʾ), als Genitiv Num 6 6 (nafšāʾ demîtāʾ).

[6]) Int. crit. zu Num 19 11 13; vgl. E. Kautzsch, Der alttestam. Ausdruck nefeš mēt . . . l. c. S. 99/100. — Über das arabische nafs = Leiche in einigen

es von den Kommentatoren wiedergegeben. Aber wie kommt nefeš, die Bezeichnung des Lebendigen und des Lebens, zu der sonderbaren Zusammenstellung mit mēt, und zu der Bedeutung Leiche!

Die alten Übersetzungen scheinen sich in ratloser Mühe darin versucht zu haben, in ihrer Sprache eine Wendung zu finden, die nefeš wie mēt gleichmäßig zum Ausdruck brachte, Belebtes und Entseeltes zugleich besagte —, soweit sie es nicht vorzogen, den Ausdruck wörtlich wiederzugeben, ohne Rücksicht darauf, ob die entstehende Übersetzung dem Leser noch verständlich war oder nicht. LXX geben ψυχή bezw. ψυχή τετελευτηκυῖα, Num 19 11 ὁ ἁπτόμενος τοῦ τεθνηκότος πάσης ψυχῆς ἀνθρώπου, 19 13 πᾶς ὁ ἁπτόμενος τοῦ τεθνηκότος ἀπό ψυχῆς ἀνθρώπου. Pesch (Walton) übersetzt mit nafšo' bezw. nafšo' d'mîto', Num 19 11 mit l'mîto' d'kull nafšo' d''enošo', 19 13 mit l'mîta' d'kull nafšo' d''nošo' dan'mût. Targ Onkelos hat nafšā' bezw. nafšā' mîtā', auch das einfache mît, mîtā', Num 19 11 b^{e}mêtā' l^{e}kol¯nafšā' de'^{e}nāšā', 19 13 b^{e}mêtā' b^{e}nafšā' de'^{e}nāšā' dî¯j^{e}mût. Vulg übersetzt meist mortuus, Lev 21 1 ne contaminetur in mortibus civium suorum, einige Mal (Num 9 6 7 10 Agg 2 13) anima, Num 19 11 qui tetigerit cadaver hominis, 19 13 qui tetigerit humanae animae morticinium.

Die ersten Kommentatoren übersetzen das Wort sinngemäß mit mortuus oder cadaver, ohne den Ausdruck selbst zu erklären. Die wenigen Exegeten, die hier einen Versuch machen, verfallen auf die verschiedensten Möglichkeiten.

Augustinus (Quaest. 81) will: nomen rectricis animae etiam corpus accepit anima destitutum, quoniam reddendum illi est in resurrectione.[1] Lapide (zu Lev 21 1): hic per antiphrasin anima vocatur cadaver inanime. Jansenius (zu Num 9 10): ex contactu vel communicatione non animae sed corporis carentis animae seu cadaveris. Roos: creatura terrestris, quae viva fuerat, etiam post mortem anima dicitur; etenim inquinatus animae est, qui tactu cadaveris se inquinavit.[2] C. Bartholinus: anima non simpliciter, sed potens in pulvere, vel anima potens ratione subjecti, seu subjectum potens.[3] Fr. Delitzsch: „Der wahre Grund der Benennung liegt in dem Eindruck, welchen eine Leiche macht. . . . die rege und laute leiblich vermittelte Tätigkeit hat aufgehört; ihr seelischer Hintergrund erscheint in der eingetretenen feierlichen Stille wie ein offenes Geheimnis. Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach außen gekehrt vor uns; man

---

fraglichen Wendungen s. Fr. Hommel, Aufsätze . . . I, München 1892 S. 195. — Über ass. napištu = Leichnam s. Halévy in Révue Sémitique 1894 S. 260 Anm.

[1] Migne P. L. XXXIV S. 710 s. Augustinus findet für den Ausdruck keine befriedigende Erklärung. Von allen Möglichkeiten (anima separata, anima corpori mortua, anima = vita corporalis, anima mortua = sanguis mortuus) scheint ihm die oben angegebene am besten zuzusagen.

[2] Roos, Fundamenta . . . l. c. S. 2.

[3] C. Bartholinus, Manuductio ad Psycholog. sacr.; zitiert bei Fr. Delitzsch, System . . . l. c. S. 24.

sieht da in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem soeben verlassenen Gebilde".[1]) Die gleiche Anschauung hat Oehler. Ihm ist der Ausdruck „euphemistischer, metonymischer Sprachgebrauch, wie wir von einer toten Person reden, ohne damit den Leib zum Träger der Persönlichkeit machen zu wollen; oder vielleicht prägt sich in dieser Bezeichnung eines Verstorbenen der Eindruck aus, den der Leichnam unmittelbar nach dem Tode macht, als ob sich das seelische Element noch nicht völlig losgerungen hätte".[2])

Seit man begonnen hat, zwischen den Anschauungen des israelitischen Volkes über Tod und Leben nach dem Tod und den entsprechenden Vorstellungen benachbarter oder verwandter Völker Parallelen zu ziehen und demgemäß in den heiligen Schriften nach Spuren des sogen. animistischen Seelenglaubens in Israel zu suchen, hat der Ausdruck nefeš mēt für die Frage, ob das jüdische Volk jemals solchen Anschauungen huldigte, große Bedeutung gewonnen.

Es fand sich, daß die heiligen Bücher manche Totengebräuche kennen, die denen benachbarter Kulturvölker, vor allem jener, mit denen Israel nachweisbar in Berührung stand, völlig gleichen. Da bei diesen Nachbarvölkern, wie sich leicht nachweisen läßt, diese Gebräuche, wie die Hochschätzung des Begräbnisses, die Spenden an die Toten, die Totenopfer, das Zerreißen der Kleider und das Verstümmeln des Körpers, ihren Grund in gewissen Vorstellungen über Tod und Leben nach dem Tod haben, glaubte man schließen zu können, daß ähnliche Gebräuche in Israel auch auf ähnliche Anschauungen über Tod und Jenseits zurückgehen müßten, obwohl man direkte und bestimmte Belege für solche Anschauungen in den heiligen Büchern nicht entdecken konnte. So wurde als mehr oder weniger sicheres Ergebnis solcher Vergleiche hingestellt, daß die Seele „in nächster Nähe ihrer früheren Behausung bleibt", „ihr ferneres Dasein abhängig von dem des Leichnams gedacht wird";[3]) daß „l'ame reste dans le cadavre ou aupré sde lui, au moins jusqu'à sa dissolution, de sorte que toucher le corps c'est entrer en contact avec l'ame".[4]) Das laute Geschrei bei der Totenklage sollte

---

[1]) Fr. Delitzsch, System . . . l. c. S. 447.

[2]) G. F. Oehler, Theologie des A. T. . . . l. c. I S. 227. Vgl. H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, Gotha 1878 S. 26: „der Leib trägt die Züge der individuellen Persönlichkeit an sich", „der Leichnam kann als nefeš bezeichnet werden, wahrscheinlich weil und solange er die Züge der individuellen Persönlichkeit an sich trägt"; E. Kautzsch (Der alttestamentl. Ausdruck nefeš mēt . . . l. c. S. 94) „der Grund der Umschreibung ist längst richtig erkannt worden; es ist eines der zahllosen Euphemismen, mit denen noch heute der Araber das direkte Aussprechen des Ominösen, Kränkenden oder Traurigen vermeidet".

[3]) P. Torge, Seelenglaube . . . l. c. S. 109.

[4]) A. Lodz, La croyance . . . l. c. S. 61. — Auch J. Benzinger, Hebr. Archäologie², Tübingen 1907, S. 406; B. Stade, Bibl. Theologie des A. T. I, Tübingen 1905, S. 139; Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tod l. c. S. 53; Encyclopaedia Biblica, b. P. K. Cheyne . . ., London 1899—1903, vol. I

die Seele verscheuchen; die Trauerkleider, das Bestreuen des Hauptes mit Asche, das Scheren der Haare, die Entstellung und Verstümmelung des Körpers eine Unkenntlichmachung der Leidtragenden — als Schutz gegen den Totengeist — bezwecken; die Verhüllung des Hauptes oder Bartes sollte verhindern, daß der Totengeist durch Nase oder Mund in den Leib des Trauernden führe; das Bedecken des Leichnams mit Erde soll die Seele abschrecken, in die Nähe ihrer ehemaligen Angehörigen zurückzukehren.[1] Man glaubte, Andeutungen dafür zu finden, daß auch Israel einst einen ausgedehnten Ahnenkultus übte[2] oder einem ausgeprägten Totenkult mit Totenopfern huldigte[3] und erklärte die Vorschriften der Bücher Levitikus und Numeri, die Unreinheit der Leichen betreffend, als „Resultat der Reaktion des Jahwismus gegen den Totenkult“,[4] als „la condamnation la plus rigoureuse qu'on puisse imaginer du culte des morts.“[5] Wo man einen Einfluß der babylonischen Dämonologie oder Reste eines alten kanaanitischen Glaubens annahm, erklärte man die Unreinheit der Leiche ebenso wie jene des Aussatzes und bestimmter geschlechtlicher Vorgänge aus der Anschauung, daß bei allen Dingen, die den Tod, die sexuellen Verhältnisse des Menschen und besondere gefährliche Krankheiten betreffen, ein Dämon im Spiele sei.[6]

Hier gewann der Ausdruck nefeš mēt Bedeutung als Beleg für die Existenz der dargelegten Anschauungen im Volk Israel in einer früheren Kulturperiode. Dementsprechend findet Schwally: „Wer ohne Voreingenommenheit an diese Tatsache (nefeš mēt = Seele des Toten)

---

u. dead S. 1041; J. Frey, Tod, Seelenglaube ... l. c. S. 206 f.; A. Lodz l. c. S. 161 192 195.

[1]) Gg. Beer, Der bibl. Hades (Theolog. Abhandl. Festschrift Tübingen 1903) S. 17/18; K. Marti, Geschichte der israel. Religion[5], Straßburg 1907, S. 50 f.; gegen diese Deutung P. Torge l. c. S. 190/203; Frey l. c. S. 40/41 51 ff. 80 88 113 122 166.

[2]) vgl. hierzu Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie, Freiburg und Leipzig 1894 II S. 300; E. Kautzsch (Die alttestamentl. Ausdrücke ... l. c. S. 96) hält den Beweis für die Existenz eines Ahnenkultes (Seelenkultes) in Israel nicht für erbracht, ebenso H. Duhm (Die bösen Geister im A. T., Tübingen 1904 S. 24).

[3]) Benzinger, Archäologie ... l. c. S. 406; Giesebrecht, Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1904 S. 40; Stade, Biblische Theologie ... l. c. S. 185—187; Duhm, Die bösen Geister ... l. c. S. 21. Dagegen C. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900 S. 82.

[4]) Nowack, Arch. l. c. S. 298.

[5]) Lodz l. c. S. 182.

[6]) Über die Berührungspunkte des A. T. mit babylonischen Dämonenlehre s. Jeremias, Das A. T. im Licht des alten Orients, 1904 S. 462 491 u. a.; über Reste kanaanitischen Glaubens s. Marti, Religion des A. T. l. c. S. 38 ff. Zur obigen Frage: W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten[3], deutsch von R. Stübe, Freiburg 1899, S. 112 282; H. P. Smith, Animal Sources of Pollution (Journal of Biblical Literature XXX) S. 55 ff.; Benzinger, Arch. l. c. S. 406; Duhm, Die bösen Geister l. c. S. 22; Stade, Biblische Theologie l. c. S. 139. Dagegen J. Frey, Tod, Seelenglaube ... l. c. S. 173—187; Nowack, Arch. II l. c. ... S. 295 299; Torge l. c. ... S. 60/61 (Der Jahwismus „hat sie schonungslos unterdrückt und sich schließlich wie eine undurchdringliche Decke auf den Volksglauben gelegt“).

herantritt, muß konstatieren, daß hier der Leiche eine Seele zugeschrieben wird . . . Der springende Punkt des Problems liegt in der Frage, auf welche Weise das Wort nefeš ‚Seele' zu der Bedeutung ‚Toter', ‚Leichnam' gekommen ist. Dieser Sprachgebrauch erklärt sich einzig und allein aus dem Glauben, daß der Tote eben noch eine Seele hat".[1]) An anderer Stelle ist es demselben Gelehrten „nicht deutlich, ob die Seele in der Leiche gedacht oder ob ihr außerhalb derselben, natürlich ganz in ihrer Nähe, eine Sonderexistenz zugeschrieben ist".[2]) Nach Holzinger (Marti zu Num 6 6) ist es „gewiß, daß der Ausdruck von Haus aus nicht die abgestorbene Körperlichkeit, sondern die geschiedene, aber vorerst noch in der Nähe des Leibes, zu dem sie gehörte, sich aufhaltende Seele meint: diese ist das eigentliche unheimliche und zum Kultus unfähig machende Element. Von da aus wird es auch verständlich, wie die Anwesenheit einer Leiche speziell die im Zelt befindlichen, nicht fest verschlossenen Töpfe unrein macht. Der Leichnam wird daher nicht als solcher tabu sein, sondern um des Zusammenhangs willen, in dem er noch mit der Seele steht, die ihn verlassen hat und jetzt in eine übermenschliche Sphäre eingetreten ist." [3]) Dieselbe Deutung für den Ausdruck geben Stade,[4]) Beer,[5]) Wildeboer,[6]) wohl auch Lodz;[7]) Torge[8]) und G. B. Gray[9]) entscheiden sich für keine bestimmte Anschauung.

Man kann den Gelehrten, die in solchen einst in Israel verbreiteten Anschauungen die natürlichste Erklärung für den Ausdruck nefeš mēt erkennen, zunächst zugeben, daß die Deutungsversuche als Antiphrasis, Euphemismus, Metonymie, wie sie oben genannt sind, kaum ernstlich in Betracht kommen. Denn sie setzen alle mehr oder weniger

---

[1]) Im Archiv für Religionswissenschaft IV (1901) S. 182 ff.

[2]) Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tod . . . l. c. S. 7; Herr Professor Schwally hält übrigens nach einer Mitteilung von E. Kautzsch (Philotesia l. c. S. 89) obige Deutung des Ausdrucks nefeš mēt nicht mehr aufrecht.

[3]) Marti zu Num 6 6.

[4]) Stade, Bibl. Theol. . . . l. c. S. 139; auch Stade, Hebr. Wörterbuch, Leipzig 1893 u. nefeš.

[5]) G. Beer, Der biblische Hades (Theolog. Abh., Festschrift, Tübingen 1902) S. 17 Anm. 2.

[6]) G. Wildeboer, Jets over „Ziel" en „Geest" in het Oude Testament (Verslagen en Mededeelingen d. K. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 4. R. X. D, Amsterdam 1911) S. 157.

[7]) Lodz, La croyance . . . l. c. S. 62: nefeš mēt ne signifie pas „une âme morte" mais „l'âme du mort", comme le prouve le pluriel nafšôt met „des âmes de mort." „De plus, dans Lev 19 28 nefeš ne designe pas le cadavre, mais la personne du défunt."

[8]) Torge, Seelenglaube . . . l. c. S. 27.

[9]) Intern. crit. zu Num 5 2: nefeš in this phrases means either (1) the soul of the dead person, or, as we should say, the ghost — in particular, perhaps the soul tarrying in or near the body, that has ceased to breathe, but is yet unputrified; or (2) the corps; this does more justice to the language of 19 13. For nefeš of a material representative of the deceased cp. the widespread use of the word for a monument or a grave, one nafšā' being erected for each person buried in the grave.

voraus, daß die heiligen Bücher einigermaßen bestimmt zwei Bestandteile der menschlichen Natur, einen niederen, die bāśār, und einen höheren, die nefeš, unterscheiden,[1]) eine Unterscheidung, die sich in der erforderlichen Bestimmtheit und Klarheit nicht nachweisen läßt. Sie machen die weitere Annahme, daß nefeš die Bezeichnung für den über das Grab hinaus und in še'ôl fortlebenden Teil des menschlichen Wesens ist, eine Annahme, die ebenfalls nicht belegt werden kann.

Aber sind die Voraussetzungen für nefeš mēt = Totengeist besser bewiesen? Man mag noch zugeben, daß für die Existenz der angeführten Trauer- und Totengebräuche Belege aus den heiligen Büchern aufzufinden sind. Allein was man aus diesen Gebräuchen abzuleiten sucht, bewegt sich auf dem Boden der reinen Hypothese. Daß die nefeš in der Nähe des Leichnams für einige Zeit zurückblieb, lehren wohl Targume und Midraschim,[2]) aber keine einzige Stelle der kanonischen heiligen Schriften. Für ein Eindringen babylonischer Dämonologie in den Glauben des israelitischen Volkes sind erst sehr spät und in sehr geringer Zahl Andeutungen zu erbringen; dem alten Testament ist babylonische *δεισιδαιμονία* so gut wie fremd.[3]) Die Auffassung der Unreinheitsvorschriften, die Leiche betreffend, als Versuch des Jahwismus, altererbten Ahnen- und Totenkult zu unterdrücken, ist völlig ohne tragfähige Grundlage, da die Existenz von Ahnen- und Totenkult und von einem Gegensatz des Jahwismus zu diesem selbst noch der hinreichenden Begründung entbehrt. Die vielen beigebrachten Parallelen aus Literatur und Kulturgeschichte benachbarter Völker schließen nicht aus, daß israelitische Trauer- und Totengebräuche andere Grundlagen haben als die entsprechenden Trauer- und Totengebräuche etwa der Griechen.[4]) Schließlich fällt die ganze Schlußkette in sich zusammen, wenn der Nachweis (s. nächsten Abschnitt) erbracht werden kann, daß die heiligen Bücher für die in der še'ôl existierenden Menschenseelen verschiedene Bezeichnungen gebrauchen, unter denen jedoch weder nefeš noch nefeš mēt sich befindet.

---

[1]) vgl. A. Dillmann (Handbuch der alttestamentl. Theologie, Leipzig 1895, S. 358), der den Ausdruck mit der Anschauung erklärt, daß „der Leib das Gefäß der Seele“ sei; H. Zschokke (Theologie der Propheten des A. T., Freiburg 1877 S. 267): „ein Wesen, in welchem einst eine Seele war, kann auch nach dem Tode mit Bezugnahme darauf eine Seele genannt werden“.

[2]) Belege bei Frey, Tod, Seelenglaube ... l. c. S. 211 und S. Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten ... S. 13.

[3]) H. Duhm, Die bösen Geister im A. T. ... S. 30.

[4]) Über Seelenglaube und Totengebräuche bei den Griechen s. E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Tübingen[4] 1907 I S. 222f 227 231 237, II 344 363f. — Über den Seelenglauben des späteren Judentums und der Apokryphen s. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, S. 283ff. — Für die Ägypter s. J. Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, Berlin 1881, S. 95ff. 101f. — Für den Parsismus E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdischen und christlichen mit der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902, S. 27 30 31ff. Vgl. I. Kohler, Über den Geisterglauben der Naturvölker (Archiv für Religionswissenschaft 1901 S. 333ff.).

Für die Erklärung des Ausdruckes nefeš mēt ist es übrigens ohne Belang, welche Stellung man zu der Frage nach Ahnenkult und Totenkult im israelitischen Volk einnimmt. Der Ausdruck findet seine Erledigung durch eine Überlegung rein sprachlicher Art.

Es wurden bereits zahlreiche Belege beigebracht, daß das Wort nefeš in den heiligen Büchern in einem Sinn gebraucht wird, der mit dem dem ursprünglichen Begriff des Terminus eigenen Moment des Lebendigen, Leben Wirkenden so gut wie nichts mehr gemein hat. „Mensch“, „Kopf“, „Stück“ muß das Wort in jenen Stellen übersetzt werden. Es wurden weitere Fälle zusammengestellt, in denen nefeš gleich dem pronomen indefinitum = jemand, irgendeiner zu setzen ist. Eine ähnliche Begriffsverschiebung von nefeš könnte von vornherein für unsere Stellen und für den Ausdruck nefeš mēt herangezogen werden. Daß in dem verwandten Ausdruck nefeš chajjāh das Wort nefeš wenig von dem ursprünglichen Begriff des Leben Wirkenden, des Lebensprinzipes in sich hat, ist anerkannt. Daß hier nefeš, ohne Beisatz gebraucht, nicht einmal hinlänglich bestimmt „lebendes Wesen“ bedeutet, läßt die Beifügung chajjāh erkennen, die man für überflüssig halten könnte, da ja nefeš schon für sich allein ein „Lebendes“ bezeichnet. chajjāh kann zu nefeš nur hinzugefügt werden, wenn dieses ein animalisches Wesen bezeichnet, ohne Rücksicht darauf, ob dieses Wesen sich in lebendigem Zustand befindet oder nicht. Nimmt man für nefeš in unseren Stellen denselben entleerten Begriff in Anspruch, so enthält nefeš mēt keinen inneren Widerspruch mehr. Konnte chajjāh zu nefeš gefügt werden, um mit Ausschluß jedes Mißverständnisses ein „Lebendes“ zu bezeichnen, so ließ sich nicht minder mēt mit nefeš zusammenstellen, um klar zu machen, daß es sich um ein „totes“ animalisches Wesen handelt. Sowie in Gen 2 7 gesagt ist, daß durch Einhauch der n^{e}šāmāh der Mensch zur „lebenden“ nefeš wurde, während er vorher wohl nefeš, aber nicht „lebend“ war, so konnte in Num 19 11 u. a. ausgesprochen werden, daß der Mensch (nefeš-'ādām) kultusunfähig macht, wenn er zu einer „toten“ nefeš geworden ist. Will man nefeš = jemand verwenden, so ergibt sich die noch einfachere Übersetzung „Jemand Toter.“

Es lassen sich gewisse grammatikalische Eigentümlichkeiten der fraglichen Stellen als Andeutungen dafür fassen, daß sie nefeš tatsächlich in obigem Sinn fassen. nefeš hat viermal (Num 9 6 7 19 11 13) den unterscheidenden Beisatz 'ādām, bezeichnet somit dasselbe, was es in dem korrespondierenden Ausdruck nefeš b^{e}hēmāh besagt: die sichtbare und greifbare Leiblichkeit. Num 19 11 hat die Zusammenstellung kol-nefeš-'ādām, die oft Umschreibung für „jedermann“ ist; und die Stelle kann ganz sinngemäß übersetzt werden: „wer an einen Toten, irgend jemanden rührt.“

Was diese Erklärung des Ausdruckes nefeš mēt endgültig bestätigt, ist die Tatsache, daß eben jene Teile der heiligen Schriften, die die fraglichen Stellen enthalten, das Wort nefeš außerordentlich häufig in völlig entleerter, farbloser Bedeutung gebrauchen. Hier ganz allein

— mit Ausschluß der ganzen übrigen heiligen Schrift — ist nefeš = jemand und steht unterschiedslos für 'îš, kōl, 'îš kî, 'ādām kî.[1]) Ein Begriff von nefeš, der Ausdrücke zuläßt wie: die nefeš, die gegessen hat, oder: die nefeš, die Unreines berührt hat, läßt auch die Zusammenstellung nefeš mēt ohne Schwierigkeit zu.[1])

Es kann somit als feststehend bezeichnet werden, daß in den angeführten Stellen nefeš niemals = Totengeist, abgeschiedene Seele zu nehmen ist. Es ist dasselbe nefeš, von dem es heißt, daß sie erschlagen werde oder sterbe, und dasselbe, das in bestimmten Teilen der heiligen Bücher das pronomen indefinitum vertritt. nefeš mēt bezw. das in demselben Sinn gebrauchte bloße nefeš ist „ein totes Individuum",[2]) „die Person eines Toten",[3]) „a deceased person",[4]) „ein toter Jemand."[5]) Es sind zwei Einzelmomente, die in dem Ausdruck nefeš mēt dem Wort nefeš von dem ursprünglichen reichen Begriffsinhalt geblieben sind: das Moment des Individuellen, des Einzelexistierenden (nefeš = jemand, ein Individuum) und das Moment des Sichtbaren, Greifbaren, Körperlichen, zum animalischen Leben Bestimmten (nefeš = menschliches Wesen, tierisches Wesen im Sinn der das Wesen ausmachenden Leiblichkeit).[6])

14.

Es soll nunmehr der Frage näher getreten werden, ob die heiligen Schriften des A. T. nefeš als jenen Teil des Menschen bezeichnen, der nach dem Tod in šᵉ'ôl[7]) weiterlebt.

---

[1]) vgl. oben S. 4.

[2]) vgl. Prot. Realenz. VI, Feldgeister S. 13 und E. Kautzsch in Philoth. . . . l. c. S. 91.

[3]) Knobel-Dillmann zu Lev 19 28 21 11; Duhm in Zeitschrift f. alttestamentl. Wissensch. 1911 S. 110; Grüneisen l. c. . . . S. 47.

[4]) Briggs l. c. S. 24; Enzykl. Bibl. II u. Eschatology S. 1340.

[5]) Schultz, Alttestamentl. Theol. . . . l. c. S. 497; vgl. Voraussetzungen . . . l. c. S. 132 Anm.; Gesenius, Handw. „jemand Toter" S. 509 und nefeš. Denselben Gedanken scheint bereits Fr. Boettcher (De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graec. opinionibus, Dresden 1846, I S. 60) gehabt zu haben: „exanime corpus humanum (scio quoque ‚eine Person' quam nos dicimus, visum Hebraeis) in prisco maxime Hebraismo nefeš vocatur (addita mortui significatione").

[6]) Es sei noch die durchaus vereinzelte, etwas sonderbare Ansicht von Schegg mitgeteilt: „Der nefeš ist das animalische Lebensprinzip, nicht der Geist, welches auch nach dem Tode noch in einem Zusammenhang mit dem Leibe bis zu seiner völligen Verwesung gedacht werden konnte. Mit der Verwesung verhauchte sich der nefeš; daher man mit der Verwesungsluft auch den nefeš eines Verstorbenen einhauchte und sich auf diese Weise durch den nefeš (bᵉnefeš, in anima) verunreinigte". (P. Schegg, die kleinen Propheten, Regensburg 1854, zu Agg 2 13.) — Beck scheint den Ausdruck mit der Anschauung vom Sitz der Seele im Blut in Verbindung zu bringen, ist jedoch nicht klar (J. F. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre, Stuttgart 1843, S. 6). — Der Versuch, nefeš = Leiche mit nāfaš = exspirare in Verbindung zu bringen (s. Delitzsch, System . . . l. c. S. 446), muß aufgegeben werden. nāfaš heißt bestenfalls respirare = atmen, aufatmen.

[7]) Die Herkunft des Wortes ist noch nicht geklärt. Es ist jedoch kaum

Die Ansicht von H. Engelbert und H. Rohde, daß es „einen alttestamentlichen š. als ein von der Religion des Alten Testamentes bestätigtes Jenseits nicht gibt“, daß in den betreffenden Stellen š. „meist die Todesgefahr für den lebens- und tatkräftigen Mann, der personifizierte frühzeitige Tod“, „das Grab in seiner einfachen Bedeutung oder als Kollektivausdruck eine Sammlung von Gräbern“ sei, daß die alttestamentlichen Schriftsteller sogar den im Volk herrschenden Glauben an ein Totenreich als Aberglauben bezeichnet und verboten hätten,[1]) kann heute als überwunden gelten. Man muß zugeben, daß im Sprachgebrauch der heiligen Bücher das Wort š^{e}'ôl nicht selten mit māwet, bôr, šachat und ähnlichen gleichbedeutend ist. Wenn es heißt, daß die Gebeine „hingestreut sind für den Rachen von š.“ (Ps 141 7),[2]) daß š. „ihre nefeš weit aufsperrt“ (Js 5 14), daß š. unersättlich sei wie Erde und Feuer (Prov 30 16),[3]) daß Jahwe in š. stürzt und wieder heraufführt (1 Reg 2 6), daß die Frevler einen Bund mit š. machen (Js 28 15—18); wenn die Rede ist von Ängsten der š., die den Menschen beunruhigen (Ps 116 3), von Netzen der š., die ihn bedrohen (Ps 16 8), so mag es sich immerhin um hyperbolische Ausdrücke, um dichterische und emphatische Umschreibung von Tod und Grab und Todesgefahr handeln — zumal eben in diesen Stellen š. nicht selten mit jenem Wort in Parallelismus steht, dessen poetische Ausmalung es ist.[4]) So kann man die Redensart redet š^{e}'ôlāh [5]) als einfache Umschreibung für „sterben“ nehmen (vgl. Gen 42 38 44 29 31 3 Reg 2 6 9 Job 17 16);[6]) auch die häufige Drohung an den Gottlosen, er werde zur š. hinabfahren (Ps 9 18 31 18 Job 24 19 Prov 5 5 15 24),[6]) als bloße Androhung baldigen Todes auffassen.[7]) Allein schon der häufig gebrauchte Ausdruck „zu seinen Vätern entschlafen“, „zu seinem Volk versammelt werden“, „begraben werden zu seinen Vätern“ u. ähnl. (Gen 15 15 25 8 3 Reg 14 31 u. a., besonders häufig in den Königsbüchern), kann nicht anders verstanden werden, denn als „Vereinigung mit verstorbenen Familiengliedern“ in š. Hofft doch der alte Jakob, seinen Sohn in š. wiederzusehen (Gen 37 35). Num 16 30 („sie stiegen lebend zu š. hinab“) setzt die Vorstellung von einem Totenreich voraus, in das man unter gewöhnlichen Verhältnissen nicht lebend gelangt. Die Anschauung, daß aus š. nicht wieder herauf-

---

hebräischen Ursprungs (šā'al, šā'al, šāl), sondern wohl Lehnwort, wenn auch nicht aus dem Babylon.-Assyrischen (šu'âlu n. Jeremias, Die assyr.-babylon. Vorstellungen . . . l. c. S. 62, bestritten von P. Jensen, Kosmologie . . . S. 223).

[1]) H. Engelbert, Das negative Verdienst des A. T. um die Unsterblichkeitslehre, Berlin 1857, S. 73 ff.; H. Rohde, Über den Unsterblichkeitsglauben der alten Hebräer (in Zeitschr. f. d. histor. Theologie X, N. F. IV, Heft 4 S. 5—21).

[2]) Könnte auch mit Strack gegeben werden „am Rand š^{e}'ôls“.

[3]) Stellen unsicher, Übersetzung nach Nowack.

[4]) 1 Reg 2 6 Js 28 15 ff. Ps 18 6 116 3.

[5]) Die babylonischen Parallelen a-rad ir-kal-la und i-li ša-ma-' sind metaphorische Ausdrücke für höchste Trauer, bezw. höchste Freude (s. S. Landersdorfer, Eine babylon. Quelle zum Buche Job, Bibl. Studien XVI, 2 S. 16, 38).

[6]) Unsichere Stelle, s. Nowack.

[7]) š. vielleicht nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen in Ps 139 8 und Os 13 14.

kommt, wer einmal hinuntergestiegen ist (Job 7 9), von den „Tiefen der š.“, in denen die Schatten weilen (ʿimqê šeʾôl Prov 9 18), von dem Dunkel, in dem der Verstorbene seine Lagerstätte ausbreitet (Job 17 13), von den „Kammern des Todes“ (chadrê-māwet Prov 7 27), von den Toren šeʾôls (šaʿarê šeʾôl Js 38 10), von š., wo man Jahwe nicht mehr preist (Ps 6 6 vgl. Js 38 18 19), sind nur verständlich, wenn die heiligen Autoren unter š. ein wirklich vorhandenes Totenreich dachten. Die zum Teil weitläufigen Beschreibungen von š. als dem Ort, zu dem die Menschen wie eine Schafherde herniedersteigen (Ps 49 15),[1]) wo der Reiche in Ewigkeit das Licht nicht sehen wird (Ps 49 20), in dem der König von Babylon feierlichen Einzug hält und von den Schatten [2]) empfangen wird (Js 14 9 ff.), in den der Pharao samt seinen Mächtigen versenkt wird, um bei allen gestürzten Feinden Israels in der Grube zu liegen (Ez 31 15 ff. 32 21 ff.), bestätigen das. Israel hatte wie die umliegenden Völker, die Assyrer und Babylonier (arâlû, šuʾâlu, kûtu), die Ägypter (duat, die earu-Gefilde), die Griechen (ᾅδης), sein Totenreich, in das der Mensch nach dem Tode eingeht.[3])

Aber ist nefeš das, was vom Menschen nach dem Tod zurückbleibt und in diesem Totenreich weiterlebt? Ältere und neuere Autoren setzen das ohne weiteres voraus, und zwar als selbstverständlich. „Was vom Menschen wäre denn im š. wenn nicht seine Seele!“ (Fr. Delitzsch). „Le nom le plus remarquable donné à ce qui survit du mort est celui d'âme“ (M. J. Lagrange). In demselben Sinn äußern sich G. F. Oehler, v. Rudloff, J. Frey, L. Atzberger, B. Templer, Ch. A. Briggs, M. Fr. Roos, P. Torge,

[1]) „Wie eine Herde stehen sie da für š., der Tod weidet sie“ (treibt sie willenlos vor sich her. Zum Text s. Kittel).

[2]) refāʾîm hier von LXX mit γίγαντες übersetzt, doch haben einige Hs Hs ραφαειμ (s. Swete), Vulg gigantes.

[3]) Andere Bezeichnungen für das Totenreich sind ʾereṣ tachtît (Ez 31 14 16 18, Gegensatz ʾereṣ chajjîm Ez 32 23), haššāchat (Ps 49 10 Job 33 24), dûmāh (Ps 115 17), ʾabaddôn (Prov 15 11 Job 26 6, vgl. Prov 27 20 ʾabaddōh [?]). bôr (Ez 31 14), šeʾôl tachtijjōt und tachtijjāh (Deut 32 22 Ps 86 13), ʾereṣ nešijjāh (Ps 88 13). Über die assyrisch-babylonischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod s. bes. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod, Leipzig 1887; Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, Leipzig 1903; Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orientes, l. c. (S. 8, 126, 556). Über die einschlägigen ägyptischen Vorstellungen Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte I, Tübingen 1905, S. 213 ff. Über griechische Vorstellungen E. Rohde, Psyche ... l. c. S. 3 10. Über phönizische Vorstellungen Gg. Beer, Der bibl. Hades (in Theolog. Abhandl., Festgabe für H. J. Holtzmann), Tübingen 1902, S. 8 ff. Die spätere jüdische Vorstellung von šeʾôl s. P. Volz, Jüdische Eschatol. ..., Tübingen 1903, S. 134 ff. Vgl. zum Ganzen C. G. Montefiori, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustred by the Religion of the Ancient Hebrews, London a. Edinburgh 1893, S. 102 f.; H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüd. Eschatol., Göttingen 1905, S. 96 f.; M. Marti, Geschichte der israelit. Religion [5], Straßburg 1907, S. 213 f. Über den Ursprung der šeʾôl-Vorstellung überhaupt s. Greßmann l. c. S. 97 f.; Lodz, La croyance ... l. c. S. 209—212; Marti l. c. S. 133 f.; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1878, I S. 420.

Schwally, Strack, A. Lodz.[1]) Und es ist vor allem der Hinweis auf die in diesem Punkt klare Lehre der Apokryphen und der späteren jüdischen Theologie,[2]) und der Vergleich mit den Anschauungen benachbarter Völker, der es nahe legt, die hebräische nefeš nach dem Tod in šeʾôl zu suchen.[3])

Die heiligen Bücher haben für die Bewohner der š. zunächst die Bezeichnung refāʾîm[4]) (Ps 88 11 Job 26 5 Js 14 9 26 14 Prov 2 18 u. a.), seltener mētîm (Js 26 14 u. a.), und ʾelôhîm (1 Reg 28 15 Js 8 19).[5]) Diese sind im Augenblick des Eintrittes in das Totenreich ein genaues Abbild des Menschen, dessen fortlebender Überrest sie sind (Gen 37 35 1 Reg 28 14 Js 14 9ff.); ihr Dasein ist weder glücklich noch beneidenswert; sie gehen matt und kraftlos einher; ihre Stimme ist girrend und piepsend wie die der Vögel (daher meṣafṣefîm und mahgîm Js 8 19); sie haben von den Vorgängen unter den Lebenden keine Kenntnis (Job 14 22); sind wie in Traum und Schlaf versenkt; scheinen aber doch einander zu erkennen und mit einander zu verkehren. Sie gleichen vollkommen den *εἴδωλα* der Homerischen Gedichte und können wie diese als „gespenstische Doppelgänger der lebenden Persöhlichkeit“ [6]) bezeichnet werden; sind unsichtbar und ungreifbar, aber doch materiell, körperlich

---

[1]) Delitzsch, System ... l. c. S. 409 Anm. 1. M. J. Lagrange, Études sur les Religions sémitiques [2], Paris 1905, S. 319; L. Atzberger, Christl. Eschatol. ... l. c. S. 44.; G. F. Oehler, Vet. Test. sententiae de reb. post mortem fut., Stuttgart 1846, S. 25 (hierzu Theologie des A. T. [3], Tübingen 1891, I S. 257/58); v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen ... l. c. S. 543; J. Frey, Tod, Seelenglaube ... l. c. S. 202; B. Templer, Die Unsterblichkeitslehre ... l. c. S. 7; Ch. A. Briggs l. c. S. 18; Roos l. c. S. 249; A. Lodz, La croyance ... l. c. S. 60; P. Torge, l. c. S. 55 Anm. 1; Strack zu Ps 16 10; Schwally im Arch. f. Religionswissenschaft IV S. 183f.

[2]) vgl. S. Klein, Tod und Begräbnis z. Z. der Tannaiten, l. c. S. 13; F. Weber, System der altsynagogalen palästinens. Theologie ..., Leipzig 1880, S. 222f., 322ff.; über die einschlägige Lehre der Apokryphen W. Bousset, Die Religion des Judentums, Berlin 1903, S. 381 und Schwally, Das Leben nach dem Tod ... l. c. S. 137.

[3]) Für das griech. *ψυχή* vgl. E. Rohde l. c. I S. 8, 26, 27 u. a.; für assyr.-babylon. utukku und êkimmu die angeführten Werke von A. Jeremias und Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch unter êkimmu; für ägypt. ba Ch. de la Saussaye l. c. S. 218ff. Neuestens vergleicht G. Wildeboer (Jets over Ziel en Geest ... in Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. v. Wetenschappen, Af d. Letterkunde, R. 4, 10 D., Amsterdam 1911) die ägyptischen Termini chet, ba, chaibet, sah, ren, ka mit den hebräischen Termini nefeš, rûach und refāʾîm, und stellt ka mit nefeš, chaibet mit refāʾîm, ba mit rûach zusammen.

[4]) Herkunft des Wortes ist noch nicht geklärt. Ableitungen von rāfāh schwach sein, rāfāh hinschleudern, auch von rāfāʾ heilen (Lagrange l. c. S. 319 refāʾîm = les guérisseurs, findet einen Zusammenhang mit dem athenischen *ἥρως ἰατρός*). Doch dürfte das Wort Lehnwort sein, wenn dessen Herkunft auch noch nicht bekannt ist. Über die Beziehungen zwischen r. = Totengeister und r. = Giganten vgl. H. Duhm, Die bösen Geister ... S. 43: Torge l. c. S. 57 Anm. 1; Frey S. 284; Schwally l. c. S. 64 Anm. u. a.

[5]) ʾelōhîm vielleicht = übermenschliches Wesen (Nowack, Archaeolog. II S. 298).

[6]) H. Schultz, Alttest. Theologie [5], Göttingen 1896, S. 555.

existierend, und haben mit dem Begriff des Geistigen, Immateriellen nichts gemein.[1])

Auch nefeš wird von den heiligen Büchern in Beziehung zu šᵉʾôl und dessen synonymen Bezeichnungen gesetzt. Es ist verschiedene Male nefeš, die vor dem Hinabsteigen in š. bewahrt werden soll. „Wer ist der Mann, der seine Seele vor der Hand der š. errettet“ (Ps 89 49)! „Du hast meine Seele vor š. tief unten bewahrt“ (Ps 86 13 vgl. 49 16 Prov 23 14). „Halte meine Seele zurück von der Grube der Vernichtung“ (Js 38 17[2]) vgl. Job 33 18)! „Du hast meine Seele aus š. heraufgeführt“ (Ps 30 4).[3]) „Du wirst meine Seele nicht der š. preisgeben“ (Ps 16 10). „Er hat meine Seele bewahrt, daß sie nicht hinunterstieg in die Grube“ (Job 33 28). „Er hat seine Seele von der Grube zurückgebracht“ (Job 33 30). In Todesgefahr ist es nefeš, die dem Totenreich nahe kommt. „Wenn Jahwe mir nicht geholfen hätte, so wohnte meine Seele am Ort des Schweigens“ (Ps 94 17). Wenn Jahwe den Menschen züchtigt, so „naht seine Seele der Grube, und sein Leben den Tötenden“ (Job 33 22).[4])

Es liegt nahe, aus diesen Stellen zu folgern, daß rᵉfāʾîm und nefeš in demselben Verhältnis zu einander stehen, wie etwa *εἴδωλον* und *ψυχή* im griechischen Volksglauben, daß beide nur verschiedene Beziehungen oder Eigenschaften ein und desselben Objektes bezeichnen, des vom Menschen im Tod Ausgegangenen, nun in der Unterwelt weiter Lebenden. Dennoch ist dies ein voller Fehlschluß. Mögen die Begriffe rᵉfāʾîm und *εἴδωλον* dasselbe besagen; nefeš und *ψυχή* decken sich durchaus nicht. Die *ψυχή* des griechischen Volksglaubens wirkt im Menschen das leibliche Leben, ist Prinzip der zugehörigen Lebensäußerungen und der Affekte, verläßt den Leib im Tod. All das schreiben die heiligen Bücher auch nefeš zu. Aber *ψυχή* wird weiter gefaßt als luftartig, hauchartig, das die Umrisse des Lebenden trägt; es heißt von ihr, daß sie, aus dem Körper entweichend, zum Hades entschwebt; ihr Dasein in der Unterwelt wird weitläufig beschrieben; insbesondere werden alle Einzelheiten, die man von *εἴδωλον* (*σκιά*) aussagt, auch *ψυχή* zugeteilt.[5]) All das ist bei nefeš nicht mehr der Fall. In dem Augenblick, da nefeš den Leib verläßt, hören die Aussagen der heiligen Bücher über sie auf. Was wir über das Leben nach dem Tode erfahren, hat zum Subjekt die menschliche Person schlechthin oder rᵉfāʾîm. Man

---

[1]) Zur obigen Charakteristik der rᵉfāʾîm s. die angegebene Literatur von Torge, Marti, Stade, Frey, Schwally, Grüneisen, Köberle.

[2]) Zur Textkritik s. Nowack.

[3]) Zu v. 30 4 b befolgen Aq Sym Vulg Targ das qerē „daß ich nicht hinabsteige in die Grube“.

[4]) Die Änderung bei Kittel u. Nowack von lamᵉmitîm in lᵉmô mētîm ist nicht notwendig. Die Vorstellung von Todesengeln ist übrigens dem Buch Job nicht so sehr fremd.

[5]) Über *ψυχή* s. E. Rohde, Psyche ... l. c. I S. 3, 4, 7, 26 u. a.; vgl. die Elpenorepisode Odyss. X.

besehe die angeführten Stellen über die Beziehungen von nefeš zu š^{e}ô'l. Sie sind ohne Ausnahme poetischen Büchern der heiligen Schrift entnommen und stehen emphatisch und betont, öfter in poetischer Parallele mit jenem Begriff, den sie erhöhend und betonend umschreiben.[1]) Die sämtlichen Stellen sprechen von drohender oder vorübergegangener Todesgefahr, nefeš steht nicht selten in Parallelismus mit chaj, chajjāh, š^{e}'ôl mit šachat und bôr. Keine einzige der Stellen spricht zweifellos und bestimmt vom Leben der nefeš in der š^{e}'ôl. Zieht man jene Aussagen der heiligen Bücher, in denen von einem Sterben, Töten der nefeš die Rede ist, überhaupt jene die nefeš nahezu mit dem Begriff des animalischen Lebens gebrauchen, zum Vergleich heran, so ist kaum ein Zweifel, daß es auch hier der Begriff der nefeš als des Trägers des leiblichen Lebens, oder die emphatische Umschreibung des Personalpronomens ist, die wir in unseren Stellen erkennen müssen, daß es somit ein mehr oder minder verblaßter nefeš-Begriff ist, der hier vorliegt, und daß die Stellen wohl sehr nachdrücklich von Todesgefahr und Befreiung aus derselben sprechen, aber von einem Hinabsteigen der nefeš in die š^{e}'ôl im eigentlichen Sinn nichts besagen; es ist das „Leben", das dem Tode oder der š. verfällt, oder das durch nefeš umschriebene „ich", die „Persönlichkeit" des Menschen. „In all this passages nephesh may quite well be understood as equivalent to ‚life' or ... simply a circumlocution for the personal pronoun".[2])

Der Gedankengang, wenn man will, die philosophischen oder theologischen Anschauungen der alttestamentlichen Bücher über Seele und Leben nach dem Tode weichen hier wesentlich von den einschlägigen Vorstellungen benachbarter und verwandter Völker ab. Die *ψυχή* des griechischen Volksglaubens belebt den Menschen und steht dessen animalischen Funktionen vor, sie scheidet im Tod aus dem Leib, und findet ihre letzte Wohnung im Hades. *ψυχή* und *εἴδωλον* besagen ein und dasselbe Objekt.[3]) Der ägyptische ba ist ein und derselbe, ob er als Lebensprinzip im Leibe wohnt, oder vom Leib geschieden zu Osiris sich aufschwingt.[4]) Und wenn wir den noch verhältnismäßig spärlichen Ergebnissen der Forschungen über assyrisch-babylonische und parsische Eschatologie und Anthropologie, sowie über die einschlägigen An-

---

[1]) vgl. Ps 16 10 30 4 89 49 Job 33 18 22 28.

[2]) Hastings, Dict. Extravol. u. sheol S. 669. Dieselbe Anschauung bei Böttcher, De inferis ... l. c. S. 183 zu Ps 16 10; Lyranus zu Ps 94 17; Nowack zu Ps 16 10; A. Dillmann (-Kittel), Handbuch der alttestam. Theologie, Leipzig 1896, S. 395; Wildeboer l. c. S. 170 nefeš „beinahe nirgends" = abgeschiedene Seele; E. Kautzsch, Bibl. Theologie des A. T. l. c. S. 182; obige Frage wurde speziell behandelt von H. Th. Obbink, Worden de dooden in het Oude Testament „zielen" genoemd? (Theol. Studien 1907 S. 238—260, zitiert bei Wildeboer l. c.).

[3]) E. Rohde, Psyche ... II, 140 u. a.

[4]) Ch. de la Saussaye, Lehrbuch ... l. c. S. 218 ff.; vgl. hiezu Wildeboer l. c. S. 161 ff. Doch sind die genannten ägyptischen Termini, wie auch die entsprechenden babylon.-assyrischen (êkimmu, utukku, mituti) noch zu wenig erforscht, als daß eine eingehendere Vergleichung mit den hebräischen Worten möglich wäre.

schauungen sogen. Naturvölker vertrauen dürfen, so ist es überall das schon im lebenden Menschen vorhanden gedachte zweite, gespenstische Ich, das sich im Tode frei macht und in das Totenreich wandert.[1])

In den hebräischen Büchern scheinen die beiden Vorstellungen, voneinander unbeeinflußt, und unvereinigt, nebeneinander herzulaufen. Das sichtbare und fühlbare leibliche Leben, samt den Äußerungen und Tätigkeiten desselben, wird verursacht und beherrscht von einem im Blut und im Atem sich offenbarenden, mit dem Atem wesensverwandten, im Leibe wohnenden Lebensprinzip, der nefeš. Mit dem Atem, oder dem ausströmenden Blut verläßt dieses Lebensprinzip den Leib. Hier endet die Anthropologie der heiligen Bücher, soweit sie die nefeš betrifft.[2])

---

[1]) C. Grüneisen (Der Ahnenkultus, l. c. S. 22) stellt nach E. B. Taylor als solche Anschauungen unzivilisierter Völker heraus: 1. Das Belebende im menschlichen Körper ist ein schattenhaftes Etwas, das den Körper verläßt, und auch wieder in ihn zurückkehren kann. 2. Dieses Etwas, die Seele, führt nach dem Tod eine selbständige Existenz fort.

[2]) Als Beweis dafür, daß nefeš wenigstens im hebräischen Volksglauben als in š^{e}'ôl fortlebend gedacht wurde, führen A. Lodz (La croyance l. c. S. 62) und M. J. Lagrange (Études ... S. 319) die gewöhnlich in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. datierte Hadad-Inschrift an. Die in Betracht kommenden Zeilen (voller Wortlaut bei M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, Weimar 1898, S. 440; auch bei Lodz und Lagrange l. c.; hiezu Revue Sémitique 1894 S. 259) sind (v. 17)

(תאכ)ל נבש פנמו עמך ותש(ת)י נ) בש
פנמו עמך עד יזכר נבש פנמו עם (ה)דד

„Es möge die Seele (נבש sonst nicht nachweisbare aramäische Nebenform zu נפש, n. Lidzbarski l. c. S. 325) Panammus mit dir essen, und es möge die Seele Panammus mit dir trinken, wenn die Seele Panammus Hadads gedenkt!" Aus dem Zusammenhang scheint sich zu ergeben, daß die Verse den Wunsch aussprechen, König Hadad möge bei seinem Eintritt in die Unterwelt Tischgenosse der Gottheit Panammu werden. נבש wäre dann als abgeschiedene Seele zu fassen. Aber für das biblische nefeš, selbst für nefeš des hebräischen Volksglaubens ist damit wenig gewonnen. Die Inschrift steht noch vereinzelt, ist in ihrer Deutung noch unsicher und entstammt schließlich einem ganz anderen Kulturkreis. — Ebenso problematisch ist vorläufig die Berufung auf die Bedeutung nefeš = Grabmonument. Diese Bedeutung ist bis jetzt für Aramäische, Nabatäische, Palmyrenische, Sabäische, Syrische Inschriften (s. Lidzbarski l. c. S. 325 u. nafša') nachgewies en, und zwar besagt nefeš nicht das Grabgewölbe und nicht den Leichnam, sondern die auf dem Grab errichtete Denksäule, und entspricht dem griechischen στήλη oder πυραμίς, und dem hebr. jād v. 2 Reg 18 18. Aber dieser Gebrauch harrt noch der Erklärung. Die bis jetzt vorgebrachten Deutungen (nefeš = Person, Individuum; etwas, das das Andenken an die Person aufrecht erhält, also für die Person selbst gilt; oder nefeš wird gebraucht, weil das Grabmal als Wohnung der abgeschiedenen Seele gedacht wird; oder nefeš von einer aram. Wurzel nfs = groß sein; auch die Anschauung, „daß das Bedecken des Blutes das Bedecken der Seele bedeutet", wird herangezogen) befriedigen nicht, und es muß neues Material abgewartet werden, bevor aus solchen Inschriften ein Schluß auf die nefeš des hebr. Volksglaubens gezogen werden kann. Zur Frage vgl. R. Duval, Note sur le monument funéraire appelé nefeš (Révue Sémitique 1894 S. 259 ff.); B. D. Eerdmans, The Sepulchral Monument Maṣṣebah (Journal of Biblicael Literature XXX S. 109 ff.); Wildeboer

Einen anderen Ursprung scheinen die Vorstellungen über das Leben nach dem Tod zu haben. Den allgemeinen Glauben der Menschheit, daß etwas vom menschlichen Wesen über das Grab hinaus fortbestehe, teilt das israelitische Volk. Subjekt dieses Jenseitslebens sind, wenn nicht die Persönlichkeit im allgemeinen als solches bezeichnet wird, die rᵉfāʾîm. Die Frage nach dem Ursprung dieser Anschauung von rᵉfāʾîm und šᵉʾôl ist hier gleichgültig.

Sicher ist, daß die beiden Gedankenreihen, die philosophische über die Zusammensetzung der menschlichen Natur, und die theologische über das Leben nach dem Tod, in den alttestamentlichen Büchern hebräischer Sprache, zu einer einheitlichen Vorstellung nicht vereinigt worden sind. Es ist weder der Volksglaube zu der Anschauung von einem schon im lebenden Menschen vorhandenen Doppelgänger,[1]) der im Tode aus ihm scheidet, gekommen, wie etwa bei den Griechen; *noch sucht die philosophische Spekulation Gründe für das Fortleben des Menschen nach dem Tod in der Zusammensetzung des menschlichen Wesens, etwa aus einem materiellen, vergänglichen und einem immateriellen, unvergänglichen Prinzip. „Die Vorstellungen vom Menschen als Naturwesen ... stehen in keinerlei Beziehung zu den Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod“.*[2])

15.

Ein Begriff, der in mancher Beziehung eine Parallele zu nefeš darstellt, ist der von nᵉšāmāh. Eine Untersuchung über diesen Terminus ist in einer Abhandlung über die biblische nefeš unerläßlich, da von seiner Deutung die Auslegung von Gen 2 7 abhängig ist, einer Stelle, die nicht selten zum Ausgangspunkt von Darlegungen über die anthropologischen Anschauungen des A. T. gemacht worden ist.

Die Grundbedeutung von nᵉšāmāh[3]) ist = *Atem, das wahrnehmbare Zeichen des vorhandenen Lebens.*[4]) Hierfür beweist das Verbum nāšam (Is 42 14) = heftig atmen, und beweisen die aramäischen, syrischen und arabischen Parallelen des Wortes.[5]) In diesem Sinne wird es an manchen Stellen der heiligen Schrift gebraucht.

---

l. c.; Klein, Tod und Begräbnis l. c. S. 88ff.; Schwally, Das Leben nach dem Tod l. c. S. 52 Anm. 1; und die einschlägigen Wörterbücher.

[1]) vgl. K. Smend, Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte ², Freiburg 1899, S. 482.

[2]) Stade, Bibl. Theol. l. c. S. 180.

[3]) LXX πνοή, ἐμπνευσις, ἀναπνοή, 3 Reg 17 17 u. Job 4 4 πνεῦμα, kol—nᵉšāmāh = πᾶν ἐμπνέον; Vulg halitus, spiraculum, flatus, inspiratio, spiramentum, Ps 150 6 spiritus, Jos 11 11 u. 3 Reg 15 29 anima, Jos 11 14 homines, 10 40 omne quod spirare poterat.

[4]) nᵉšāmāh kommt Tier und Mensch gleichmäßig zu wie nefeš; s. Gen 7 22 und den Ausdruck kol—nᵉšāmāh (kol—hannᵉšāmāh) Deut 20 16 Jos 10 40 11 11 14 u. a.

[5]) nᵉšāmāʾ aram. Atemzug, nᵉšam aufatmen (Dalman l. c. S. 267); nešmoʾ syr. flatus, nʾšam spiravit (Brokelmann l. c. S. 215); nasama arab. leise wehen. Freytag l. c. III S. 276.

Als Daniel zu der Erscheinung sprechen soll, „entschwindet ihm alle Kraft, und Atem bleibt nicht mehr in ihm" (Dan 10 17). Der Sohn der Witwe erkrankt, und die Krankheit nimmt so zu, „daß kein Atem mehr in ihm blieb" (3 Reg 17 17). Die Flut vernichtete alles, was „Lebensodem in seiner Nase hatte" (nišmat—rû$_a$ch chajjîm Gen 7 22).[1] Der Mensch ist wenig vertrauenswürdig, „denn es ist (ja nur) Hauch in seiner Nase" (Is 2 22). Der Odem des Menschen ist in Gottes Hand (Dan 5 23).[2])

n. bezeichnet bildlich den Zorneshauch Gottes oder den als Jahwes Hauch gedachten Sturmwind. Der Erdkreis erzittert „vor dem Schelten Jahwes, vor dem Schnauben des Odems seiner Nase" (minnišmat rû$_a$ch apô 2 Reg 22 16[3]) Ps 18 16). Die Frevler verderben vor dem Odem Gottes (n^{e}šāmāh), und „vor dem Hauch (rû$_a$ch) seiner Nase" (Job 4 9). Jahwes Odem gleicht einem Schwefelstrom (Is 30 33). Vor dem Hauch Gottes gefriert das Wasser zu Eis (Job 37 10).[4])

Im Buche Job ist n^{e}šāmāh der Odem Gottes, der, als wehender Hauch gedacht, den Menschen belebt und in ihm als geschöpflicher, dem belebten Geschöpf nun zu eigen gehörender Atem zurückbleibt, und steht in Parallelismus mit rû$_a$ch, der derselbe Begriff zukommt. Job hat noch nicht alle Hoffnung aufgegeben, „denn noch ist mein Odem (n^{e}šāmāh) ganz in mir, und Gottes Hauch in meiner Nase" (rû$_a$ch Job 27 3). Der Mensch müßte vergehen, „wenn Gott seinen Hauch an sich zöge und seinen Odem an sich nähme" (Job 34 14).[5]) „Gottes Hauch hat den Menschen gemacht, und Odem des Allmächtigen ihm das Leben gegeben" (Job 33 4).[6]) [7]) Von dieser von Gott ausgegangenen, als Teil von Gottes Hauch im Menschen zurückgebliebenen n^{e}šāmāh heißt es, daß sie eine „Leuchte Jahwes" ist, die „alle Kammern des Leibes durchdringt" (Prov 20 22).[8])

---

[1]) rû$_a$ch ist vielleicht mit LXX und Vulg zu streichen; Pesch hat es beibehalten.

[2]) n. ist hier = Atem zu nehmen, s. LXX Vulg Cursus, Kautzsch.

[3]) Die Übersetzung der LXX ἀπὸ πνοῆς πνεύματος θυμοῦ αὐτοῦ (Vulg ab inspiratione spiritus furoris ejus) zerstört das kühne Bild, das in der Bezeichnung des Sturmes als Odem Jahwes liegt.

[4]) Vielleicht mit Kittel juttan statt jittēn zu lesen.

[5]) libbô v. 14a mit Kittel, weil unverständlich, gestrichen; jāšîb (Kittel n. LXX Pesch u. a.) für jāšîm verändert den Sinn nicht; 'ēlājw ist beide Male zum Verbum zu konstruieren.

[6]) Die ganze Stelle ist wohl, weil im Zusammenhang sinnlos, mit Kittel und Nowack zu streichen. Die Bemerkung Hontheims (z. St.): „n. ist die dem Menschen mitgeteilte, gottverwandte, geistige Seele, welche sich im Atem manifestiert" ist unrichtig.

[7]) In all diesen Stellen bei Job steht n^{e}šāmāh in Parallelismus mit rû$_a$ch, somit kommt beiden Worten derselbe Begriff zu.

[8]) Die Stelle ist eine crux interpretum. n^{e}šāmāh ist hier nach Gesenius (l. c. S. 521 u. n^{e}šāmāh) „der Geist des Menschen als intellektuelles Prinzip"; nach Vigouroux (Dict. I, 454 u. âme) „le siège des sentiments"; nach Hastings (Dict. IV, 612 u. spirit) „spirit"; Marti (z. St.) „beim Menschen mehr als ein animalisches Lebensprinzip, Macht des Selbstbewußtseins"; Int. crit. (z. St.)

Von dieser, wieder unter dem Bild des sinnlich wahrnehmbaren Hauches vorgestellten n^{e}šāmāh wird auch gesprochen, wenn es heißt, daß „Hauch im Menschen (rû$_{a}$ch) es ist, und Odem vom Mächtigen (nišmat šaddaj)", was den Menschen verständig macht (Job 32 8; vgl. Job 26 4).[1] [2])

Mit der Feststellung, daß n^{e}šāmāh seine sinnliche Grundbedeutung durchwegs festgehalten hat, und sich nicht wie etwa rû$_{a}$ch und nefeš von diesem Grundbegriff aus zu einem höheren psychologischen Terminus, einer Bezeichnung für das höhere Prinzip im Menschen, weiterentwickelt hat,[3] ist auch der Schlüssel gewonnen für das Verständnis der viel mißbrauchten Stelle Gen 2 7: „Und es bildete Jahwe-Elohim den Menschen aus Staub von der Erde und blies Odem des Lebens (nišmat chajjîm) in seine Nase, und es ward der Mensch zum lebenden Wesen" (l^{e}nefeš chajjāh).

Der Ausdruck „Lebensodem in die Nase blasen"[4] schließt die Auffassung der späteren jüdischen Theologie[5] und der älteren christlichen Exegeten,[6] die vom Einhauch einer geistigen, immateriellen Seele sprechen, aus. Weder nišmat ch. noch nefeš ch. hat in der Bibel jemals

---

„mans moral and intellectual perception, the conscience, represented as the critic of the moral life, and therefore the search-light of God, who is the supreme and final critic"; Cursus (z. St.) „spiritus seu anima hominis habet conscientiam sui ipsius et intimarum suarum affectionum, cogitationum . . ."; Lyranus „spiritus ejus, quia lumen rationale rationis est quaedam impressio divini luminis"; Jansenius „spiraculum hominis, quo spirat et vivit-lucerna, quia divinitus accensa lumine tam naturae quam gratiae"; Lapide „spirit. hom. lux Domino-Deo lucidus i. e. perspicuus est et patet hominis spiritus = cogitatio et intentio secreta hominis"; Calmet „anima, quae homini inest seu lucerna, quam Deus in nobis succendit, ac totos nos omniaque praeterita revelat". Doch ist kein Grund ersichtlich, in dieser einen Stelle n^{e}šāmāh eine andere Bedeutung zuzuschreiben, als das Wort sonst hat. n. ist erst in der späteren jüd. Theologie das höhere Prinzip im Menschen (s. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, S. 147). nōṣēr statt nēr (Kittel) ist nicht bezeugt.

1) „Wessen Hauch geht von dir aus!" „Unter wessen inspiratio hast du gesprochen!"

2) Wegen des ausgesprochenen Parallelismus ist auch Is 42 5 („der n^{e}šāmāh dem Volk auf ihr [der Erde] gegeben hat, und rû$_{a}$ch denen, die auf ihr wandeln") n^{e}šāmāh = rû$_{a}$ch zu nehmen „Lebensodem"; die Vorstellung ist dieselbe wie im Buch Job. — kol—n^{e}šāmāh (kol—hann^{e}šāmāh) ist = kol—nefeš in Deut 20 16 Jos 10 40 11 11 14 3 Reg 15 29 Ps 150 6. Dieselbe Vorstellung von n^{e}šāmāh = lebendes Wesen liegt wohl auch Is 57 16 vor: „Die Menschen, die ich gemacht habe" (n^{e}šāmôt '^{a}nî 'āsîtî).

3) vgl. Köberle, Natur und Geist l. c. S. 187/88; Stade l. c. S. 183.

4) s. Cursus z. St.; spiraculum vitae ist nicht sp. vivens, auch nicht spir. vitam efficiens, sondern spiraculum ad vitam pertinens quodque vitae est proprium.

5) vgl. Targ. Onk. wah^{a}wāt b^{e}'ādām l^{e}rûach m^{e}mall^{e}lā' = in spiritum loquentem (rationalem).

6) z. St. Lapide, Lyranus, Jansenius spiraculum vitae = anima rationalis; Vigouroux (Dict. I S. 455 u. âme) „le récit Gen 2 7 marque clairement le distinction de la matière et du principe vital dans l'homme"; Hoberg z. St.; Oehler, Theologie des A. T. l. c. I S. 226; Haussmann, Die bibl. Lehre . . . l. c. S. 32 u. a.

diesen Sinn, zudem beide Bezeichnungen von Mensch und Tier gleichmäßig gebraucht werden. Die Stelle spricht auch nicht „indirekt" von der Einschaffung einer immateriellen Seele in den menschlichen Leib. Die Voraussetzung, die alsdann zu machen wäre — vita autem conjunctionem animae cum corpore requirit[1] —, mag philosophisch oder dogmatisch begründet werden können, ist jedoch den hebräischen Büchern des A. T. völlig unbekannt.

Gen 2 7 ist zunächst lediglich eine anschaulich-bildliche Darstellung des Vorganges der Erschaffung des ersten Menschen. Jahwe, anthropomorphistisch gedacht wie oft im A. T., bildet den menschlichen Leib aus Staub von der Erde, der vorher von Tau benetzt und damit bildungsfähig geworden ist; dem Gebilde fehlt der Atem, an dem man sonst das lebende Wesen — nefeš chajjāh — erkennt; diesen Atem haucht Jahwe in die Nase des noch leblosen Körpers; hāʾādām beginnt zu atmen, ein Zeichen, daß er nefeš chājjāh geworden ist. Die Feststellung, daß der Mensch völlig und seinem ganzen Wesen nach aus Jahwes Hand hervorgegangen ist, ist der offenbare Zweck der heiligen Erzählung.

Aber man darf wohl noch eine weitere Anschauung in der Darstellung Gen 2 7 ausgesprochen finden. Sie als bloße ätiologische Erzählung,[2]) oder als bloße naiv-kindliche Auffassung[3]) von der Entstehung des ersten Menschen zu erklären, dürfte dem Sinn des heiligen Autors nicht voll entsprechen. Die Anschauung von n^ešāmāh Jahwes, dem Atem Jahwes, dessen Wehen in allem Fleisch Leben erzeugt, und von dem ein Teil als geschöpflicher Odem in jedem Lebewesen zurückgeblieben ist, wurde schon belegt. Derselbe Begriff wird unten für den Ausdruck $rû_ach$ chajjîm sich ergeben. Die Auffassung von dem Odem Jahwes als dem alles belebenden Lebensgeist wird sich insbesondere in den Büchern Ezechiel und Kohelet klar herausstellen. Derselbe Begriff dürfte hier in dem Ausdruck nišmat chajjîm vorliegen, und dieselbe Anschauung von der Entstehung alles Lebens durch den Atem Jahwes dürfte in der ganzen Erzählung Gen 2 7 anschaulich ausgesprochen sein.[4])

Damit ist aber der Gehalt von Gen 2 7 erschöpft. Der heilige Autor spricht sich über das Verhältnis von n^ešāmāh zu nefeš oder zu $rû_ach$ nicht aus; er bringt diese Begriffe nicht zusammen. Er spricht weder dichotomisch noch trichotomisch. Am allerwenigsten ist die Rede von einem bestimmten theologischen oder philosophischen System, das

---

[1]) Roos l. c. S. 236: Halitus vitae est halitus, qui per nasum exit et signum vitae certissimum est. Vita autem conjunctionem animae cum corpore requirit. Ergo qui halitum naribus primo inspiravit, animam corpori indidit. Ebenso Cursus, Hoberg, Hetzenauer.

[2]) Wildeboer l. c. S. 155 u. a.

[3]) Gunkel (Nowack) z. St.; Marti z. St.

[4]) Zu dieser Auffassung vgl. Knobel z. St. „Mitteilung göttlichen Lebensgeistes"; Hastings (Dict. Extravol. S. 665) „His breath of life emanates directly from an inbreathing of that of God"; Nowack (Gunkel) „n^ešāmāh Gottes das verursachende Prinzip für alles Leben".

über die anthropologischen Anschauungen der heiligen Schrift aus Gen 2 7 aufgebaut werden könnte.[1])

16.

Der nefeš-Begriff der heiligen Bücher kann nicht klargelegt werden, ohne daß der mit nefeš häufig parallel laufende Begriff rûach eingehend besprochen wird. Und vor allem wird die Auffassung von nefeš wesentlich von dem Verhältnis abhängen, in das man rûach und nefeš zueinander setzt.

Die Grundbedeutung des Wortes rûach[2]) ist die von Hauch, bewegter Luft, Wind, entsprechend jener seiner Parallelen[3]) in den verwandten Sprachen. Die Kamelstute „schnappt in der Brunst ihrer Seele nach Luft“ (Jer 2 24). Der Mensch ist ein „Hauch, der geht und nicht wiederkehrt“ (Ps 78 39; vgl. Job 7 7). rûach ist vielgebrauchte, im Pentateuch einzige Bezeichnung für Wind und Sturm.[4]) rûach ist der Nase und Mund entströmende, Leben anzeigende Hauch oder Atem. Die Götzen haben „nicht Odem in ihrem Mund“ (Ps 135 17[5]] vgl. Jer 51 17). Jobs Odem ist seinem Weib zum Ekel (Job 19 17).[6]) Die Flut soll alles Fleisch vertilgen, „in dem Lebensodem ist“ (Gen 6 17 7 15 rûach chajjîm).[7]) rûach ist der in kühner Hyperbel als Jahwes Odem vorgestellte Sturmwind. „Durch den Hauch deiner Nase türmten sich die Wasser“ (Ex 15 8[8]] vgl. 15 10). Die Elemente vergehen vor dem Schnauben des Odems Jahwes (minnišmat rûach apekā Ps 18 16 2 Reg 22 16 vgl. Job 4 9 15 30). Durch „den Hauch seines Mundes“ sind die Himmel geschaffen (Ps 33 6). Jahwes Odem treibt

---

[1]) Delitzsch, System S. 74; Rudloff l. c. S. 14 ff. Dichotomische Anschauung finden in Gen 2 7 Hastings, Dict. Extravol. S. 665; Dillmann l. c. S. 356; Schwally, Leben nach dem Tod S. 5; Grüneisen l. c. S. 34; Kautzsch, Theologie des A. T. S. 170; Wildeboer l. c. S. 154 u. a. Für Trichotomie sprechen sich aus Delitzsch, Rudloff l. c.; L. Couard, Die religiösen u. sittl. Anschauungen der alttest. Apokryphen . . ., Gütersloh 1907 S. 152 u. a.

[2]) Über rûach vgl. J. C. Matthes, De heilige Geest (Niew theol. Tijdschr. I S. 111—132); und besonders P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im A. T. und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910.

[3]) vgl. syr. roch respiravit, rûcho' ventus Brokelmann l. c. S. 349 u. roch; arab. rûḥ anhelitus, spiritus, rîḥ ventus, Freytag l. c. I S. 206/07; über assyr. šaru s. unten und Delitzsch, Assyr. H. B. S. 635; vgl. auch hebr. jārîach riechen, rêach Geruch Lev 26 31 Gen 8 21 u. a.

[4]) Gen 8 1 Ex 10 13 19 14 21 Num 11 31 2 Reg 22 11 3 Reg 18 45 19 11 4 Reg 3 17 Is 7 2 17 13 26 18 27 8 32 2 41 16 29 57 13 64 5 Jer 4 11 12 5 13 10 13 13 24 14 6 18 17 49 32 36 51 16 Ez 1 4 5 2 10 12 12 14 13 11 13 17 10 21 19 12 27 26 Am 4 13 Jon 1 4 4 8 Mich 2 11 Zach 2 10 5 9 6 5 Ps 1 4 11 6 18 11 43 35 5 48 8 55 9 83 14 103 16 104 3 4 107 25 135 7 147 18 148 8 Prov 11 29 25 14 23 30 4 Job 1 19 6 26 8 2 4 15 15 2 16 3 21 18 28 25 30 15 22 37 21 41 8 Eccl 1 6 14 2 11 17 26 4 4 6 16 5 15 6 9 8 8 11 4 5 Dan 7 2 8 8. rûach = Himmelsrichtung, s. Ez 42 16—20 Dan 11 4 1 Chron 9 24 vgl. Jer 52 23; rûach jôm „Wehen des Tages“ Gen 3 8.

[5]) 'af nicht = Nase (Targ), sondern Partikel.

[6]) rûchî parallel mit channôtî v. 17 b = Atem mit üblem Geruch.

[7]) rûach chajjîm = nišmat—rûach chajjîm, wie Gen 2 7.

[8]) LXX *πνεύματος τοῦ θυμοῦ* u. Vulg. spiritu furoris zerstören das kühne Bild, wie auch LXX *ἀπὸ ἐμπνεύσεως πνεύματος ὀργῆς σου* (v. Vulg.) Ps 18 16.

den Strom (Is 59 19[1]] vgl. 40 7), ist wie ein strömender Bach (Is 30 28), macht den Himmel heiter (Job 26 13).[2]) Der Messias wird den Schuldigen durch „den Hauch seiner Lippen“ töten (Is 11 4).[3]) [4])

Dieser sinnlich-greifbaren Bedeutung stets parallel laufend, manchmal in sie überfließend, ist jene rû$_a$ch, die sich als etwas Übersinnliches, als eine geheimnisvolle, plötzlich auftretende, unberechenbare Wirkungen hervorrufende Kraft darstellt. Diese rû$_a$ch treibt die Heroen zu ihren außerordentlichen Taten an und befähigt sie hiezu.[5]) Sie fährt in den Helden („zieht ihn an“, lābaš Jud 6 34 vgl. 1 Chron 12 19 2 Chron 24 20), springt auf ihn (ṣālach ʿal Jud 14 6 19 15 14 1 Reg 10 6 10 11 6 16 13), treibt ihn umher (pāʿam Jud 13 25), gerät auf ihn (wattᵉhî ʿal Jud 3 10 11 29). Die Wirkungen dieser rû$_a$ch sind oft bedenklicher Art. Es gibt eine rû$_a$ch rāʿāh, die Zwietracht sät (Jud 9 23), die über Saul kommt, nachdem rû$_a$ch jhwh von ihm gewichen ist, und ihn mit Schwermut quält (1 Reg 16 14 ff. 18 10 19 9).[6]) Diese rû$_a$ch rāʿāh scheint als rû$_a$chʾᵉlōhîm der guten rû$_a$ch jhwh entgegengesetzt zu werden.[7]) Die schlimme rû$_a$ch erscheint an manchen Stellen der heiligen Bücher differenziert. Es gibt eine rû$_a$ch der Eifersucht, die über den Ehemann kommt (r. qinʾāh Num 5 14 30), des Tiefschlafs, von der Israel trunken wird wie von Wein (r. tardēmāh Is 29 10), des Schwindels, die die Ägypter taumeln macht, so daß sie alle Widerstandskraft verlieren (r. ʿiwʿîm Is 19 14), der Unreinheit (r. haṭṭumʾāh Zach 13 2), des Hurens (r. zᵉnûnîm Os 4 12 5 4).[8])

---

[1]) So besser als rû$_a$ch = Sturm.

[2]) rû$_a$ch = Odem (Sturm) Jahwes besser, als die Beziehung auf Gen 1 2.

[3]) baʿjām rûchô 11 15 mit Nowack zu streichen.

[4]) Der Wind als Odem Jahwes ist „poetisch-personifizierende Auffassung einer Naturerscheinung“ (Köberle, Natur und Geist l. c. S. 183); Lodz spricht von einer „idée du vent conçue mythologiquement comme le souffle d'Élohim“ (l. c. S. 58); Torge (l. c. S. 4) findet hier eine Spur von einer älteren Vorstellung von Jahwe als Sturm- und Gewittergott. Doch dürfte die obige Vorstellung eher Ergebnis prophetisch-theologischer Spekulation sein als Erinnerung an alten Volksglauben.

[5]) Dieselbe rû$_a$ch wirkt auch die Kunstfertigkeit in Beseleel u. a. (rû$_a$ch chokmāh Ex 28 3 vgl. 31 3 35 31).

[6]) Eine böse rû$_a$ch ist wohl auch in den schlimmen Kundschaftern zu denken, der bei Kaleb eine rû$_a$ch ʾacheret gegenübersteht (Num 14 24, Pesch. liest jedoch rûchî).

[7]) rûach—ʾᵉlōhîm rāʿāh 1 Reg 16 15 16 18 10 vgl. Jud 9 23; rû$_a$ch—ʾᵉlōhîm 1 Reg 16 23; rû$_a$ch hārāʿāh 1 Reg 16 23; vielleicht ist auch 1 Reg 19 9 jhwh durch ʾᵉlōhîm zu ersetzen (LXX Cod B); 1 Rg 11 6 ist rû$_a$ch ʾᵉlōhîm (hier eine gute rû$_a$ch) mit LXX Vulg Targ u. a. in r. jhwh zu ändern; 1 Reg 16 14 ist die böse rû$_a$ch von Jahwe geschickt, doch würde mē ēt ʾᵉlōhîm den in v. 14 enthaltenen Gegensatz zwischen den beiden Arten von rû$_a$ch besser zum Ausdruck bringen. Die merkwürdige Unsicherheit der alten Versionen in bezug auf die Beisätze ʾᵉlōhîm oder jhwh ist Andeutung, daß die ursprünglichen Lesearten hier — wohl in dogmatischem Interesse — verändert worden sind (vgl. P. Dhorme, Les Libres de Samuel, Paris 1910, zu 1 Reg 16 14).

[8]) Is 29 24 toʿē—rû$_a$ch ist nicht errantes spiritu i. e. mente (Lapide, Lyranus, Schegg), sondern „die durch (Wirkung einer) rû$_a$ch Irrenden“ (Nowack). —

Die immaterielle rûach ist in den Propheten wirksam. Sie gerät auf Balaam und zwingt ihn, Israel zu segnen (Num 24 2); gerät auf Sauls Boten, als sie Samuel erblicken, und wirkt in ihnen das hitnabbē' (1 Reg 19 20[1]) vgl. 19 23). rûach vermag den Propheten aufzuheben (nāšā') und durch die Luft zu entführen (3 Reg 18 12 4 Reg 2 16 Ez 3 12 8 3[2]) 11 1 24[4]) 43 5). Ezechiel wird von rûach auf die Füße gestellt (Ez 2 2 3 24), von rûach bis Til-Abub fortgedrängt (Ez 3 14).[4]) rûach inspiriert den Propheten (2 Reg 23 2 3 Reg 22 24 Ez 3 24 11 5 1 Chron 12 19 2 Chron 15 1 20 14 24 20).[5]) rûach kann bleibend auf dem Menschen ruhen (nāchāh ʿal 4 Reg 2 15). Josue ist ein Mann, „auf dem rûach ist" (Num 27 18; vgl. Gen 41 38 von Josef, Dan 4 5 6 15 5 11 14 von Daniel).[6]) rûach wird als quantitativ und teilbar vorgestellt. Jahwe will von der rûach, die auf Moses ruht, nehmen und auf die Ältesten legen (Num 11 17 vgl. 11 25 Deut 34 9). Elisäus wünscht für sich den doppelten Anteil an der rûach des Elias (4 Reg 2 9). Andererseits ist es dennoch eine und dieselbe rûach, die auf Moses und den Ältesten ruht (Num 11 26 29).[7])

Diese übersinnliche rûach ist *endlich jene geheimnisvolle, von Jahwe ausgehende Kraft, die Israels Geschicke leitet.* Sie ist der „heilige Geist" (rûach qodšᵉkā Ps 51 13), der „gute Geist" (rûchᵃkā ṭôbāh Ps 143 10 Neh 9 20), der Israel führt. Sie steht kraftvoll unter dem heiligen Volk (Agg 2 5), gewährleistet den Wiederaufbau des Tempels (Zach 4 6); sendet die großen Propheten, das Volk zu ermahnen und zu belehren (Zach 7 12); widerstrebt dem Bündnis mit Ägypten und dem Plan, dorthin zu ziehen (Js 30 1).[8]) Ihr Walten ist so machtvoll und weise, daß niemand „sie bestimmen, in ihr Wirken eingreifen kann" (Js 40 13). Sie leitete durch Moses Israel auf dem Zug

---

rûach mišpāt (Is 28 6; 4 4 zusammen mit rûach bāʿēr) ist nicht Spiritus Sanctus (*Lapide*), nicht die sonstige rûach jhwh (*Schegg*), sondern „der Sturmhauch des Gerichts" und des Feuers (*Volz*, Der Geist Gottes l. c. S. 157 Anm. 4). Is 28 6 ist textlich unsicher.

[1]) Mit Kittel gelesen wajjir'û.

[2]) Es läßt sich kaum entscheiden, ob hier, wie überhaupt bei Ezechiel, von einem wirklichen Entführen, oder von bloß scheinbarem „Aufheben" in der Ekstase die Rede ist.

[3]) bᵉsûach = in Kraft des Geistes, der mich erhoben hatte.

[4]) bachamat rûchî = in der Glut des Geistes, der in mir war und mich antrieb.

[5]) vgl. rûach mibbînātî Job 20 3, die Sophar auf Jobs Rede antworten läßt; Stelle übrigens textlich unsicher.

[6]) Bei Daniel rûach—'ᵉlāhîn qaddîšîn, 5 14 rûach 'ᵉlāhîn; in demselben Sinn ist rûach jattîrā' 5 12 6 4 zu nehmen, „ein ausnehmend hoher Geist" (Schäfer, Vulg spiritus amplior); r. j. ist nicht = dem Daniel persönlich eigene rûach.

[7]) Mich 3 8 und Js 48 16, wo der Prophet sich auf rûach jhwh zu berufen scheint, die ihn erfüllt, sind völlig korrumpiert, und darum nicht zu verwerten. — 4 Reg 19 7 (und Js 37 7) ist rûach eine von Jahwe ausgehende Kraft, die eine Sinnesänderung des Königs herbeiführt.

[8]) Der Prophet spricht nicht von einer eigenen rûach; es ist rûach jhwh (lō'—rûchî parallel mit lō' minnî), der das Volk widerstrebt.

durch die Wüste (Js 63 10–14 [1]) vgl. Ps 106 33).[2]) Sie ist mit ihrem Walten überall gegenwärtig (Ps 139 7). rûach hat Jahwe in besonderer Weise auf seinen ebed gegeben, damit er die Armen lehre und heile, die gebrochenen Herzens sind (Js 42 1 61 1). rûach wird all die Wunderwerke der messianischen Zeit vollbringen. Jahwe wird alsdann rûach ausgießen über alles Fleisch (Joel 3 1), so daß selbst Sklaven und Sklavinnen weissagen,[3]) Träume haben, Gesichte schauen werden (vgl. Ez 39 29).[4]) Diese rûach wird „aus der Höhe" kommen (Js 32 15) und wird das Angesicht der Erde verwandeln (s. auch Js 34 16).[5]) Sie wird im Messias sein rûach der Weisheit und der Einsicht, des Rates und der Kraft, der Erkenntnis und der Furcht Gottes (r. chokmāh ûbînāh, r. ʿēṣāh ûgᵉbûrâh, r. daʿat wᵉjirʾat jhwh Js 11 2).[6])

Diese Vorstellung einer immateriellen rûach bietet der Erklärung noch immer merkwürdige Schwierigkeiten. Manche ältere Exegeten fanden in der rûach Sauls, wie überhaupt in jeder rûach, die schlimme Wirkungen hervorruft, das neutestamentliche *πνεῦμα πονηρόν*, das ja auch in deuterokanonischen alttestamentlichen Schriften schon auftritt (Tob 3 8); besonders rûach rāʿāh fällt diesen Kommentatoren [7]) mit daemon oder diabolus zusammen. Manche neue Exegeten, meist von dogmatischen Erwägungen geleitet, halten diese Auffassung fest.[8]) Sehr viele neuere Theologen finden in dem Sprachgebrauch über diese rûach Spuren eines einst auch in Kanaan und in Israel verbreiteten Dämonenglaubens anderer Art. Wie andere niedrig stehende Völker hätte auch die Urbevölkerung in Kanaans außerordentliche, überirdisch scheinende Ereignisse oder Dinge, deren Grund dunkel war, der Einwirkung übersinnlicher Wesen zugeschrieben, und Israel hätte diesen Glauben an Dämonen übernommen, wenn nicht schon aus Ägypten mitgebracht.[9])

---

[1]) rûach ist hier nicht die persönliche rûach des Moses, was schon rûach qodšô v. 10 erkennen läßt, sondern die rûach jhwh.

[2]) vgl. Js 63 10 rûchô = der leitende Geist Jahwes; Job 32 8 ist rûach—hîʾ beʾᵉnôš = Hauch Gottes wie das parallele nišmat šaddaj.

[3]) Zum Begriff des hitnabbēʾ s. Volz, Geist Gottes ... l. c. S. 7 ff.

[4]) Die Übersetzung der LXX *ἐξέχεα τὸν θυμόν μου* stört den Zusammenhang. Es handelt sich um die Zurückführung Israels zum Gehorsam gegen Jahwe, die das Ausgießen der rûach bewirken soll.

[5]) „Seine rûach hat sie versammelt."

[6]) Js 44 3, wo ebenfalls von Ausgießen der rûach die Rede ist, handelt es sich um den „göttlichen Lebenshauch, der wunderbares Blühen und Gedeihen hervorbringt" (Nowack). Messianische rûach ist auch die rûach chēn wᵉtachᵃnûnîm Zach 12 10, die Israel zur neuen Ära vorbereiten soll. Über Ez 36 26 u. ähnl. s. unten.

[7]) Ingressus est in eum diabolus Deo permittente et disponente, Theodoret (s. Cursus); ebenso Lyranus zu 1 Reg 16 14; Calmet zu Zach 13 2; aber Lapide zu Jud 9 23: spir. odii et discordiae; z. St. Calmet: liberam reliquit daemoni potestatem ferendi odium ...

[8]) Cursus zu Zach 13 2: spir. mendax et malus, cui a Domino permissum sit decipere eos qui daemonum inspirationi libenter aures praebent; Schegg z. St. rûach = *πνεῦμα ἀκάθαρτον* Luc 11 24; Atzberger l. c. S. 114; Schäfer zu 1 Reg 6 14; H. Duhm, Die bösen Geister ... l. c. S. 15.

[9]) Int. crit. zu Num 5 14 und Jud 3 10; Volz l. c. S. 2 ff.; Torge l. c.

Daß die rûₐch-Vorstellung der heiligen Bücher Anklänge an derartige dämonistische Anschauungen aufweist, ist nicht mehr zu bestreiten. Der Gebrauch der Ausdrücke „springen auf —", „fahren in —", „herumtreiben", „geraten auf —", das Plötzliche, Unwiderstehliche dieser rûₐch, das Unberechenbare ihres Charakters, das Außerordentliche, Übermenschliche der von ihr hervorgebrachten Wirkungen, die Unmöglichkeit, ihr zu widerstehen, weisen bestimmt darauf hin. In der merkwürdigen Schilderung 3 Reg 22 21 ff. (Parallelstelle 2 Chron 18 20 ff.) erscheint der böse rûₐch (hier Masculinum), hārûₐch wie Job 1 6 haśśāṭān als einer der Diener Jahwes in dessen himmlischem Hofstaat und übernimmt es, im Auftrag Jahwes „auszugehen" und „zum Lügengeist im Munde der Propheten Achabs zu werden", also bewußt den Propheten des Königs Unwahrheit in den Mund zu legen. Aber von einer vollen Hereinnahme dieser Dämonenvorstellung in die heiligen Bücher ist nicht die Rede. Es hat bei bloßen Anklängen an Vorstellungen einer früheren Zeit sein Bewenden. Die Wendungen der heiligen Autoren entstammen noch einer Zeit, zu der man die geschilderten Wirkungen dem Einfluß eines Dämons zuschrieb. Die heiligen Autoren mochten diesen Glauben selbst nicht geteilt haben, sie haben ihn scharf und entschieden bekämpft; die großen Propheten haben diese rûₐch-Vorstellung völlig ignoriert — Jeremias kennt den Begriff der heroischen und der prophetischen rûₐch überhaupt nicht —; aber sie haben den Sprachgebrauch, der in diesem Dämonenglauben wurzelt, nicht abgeändert. Eben die schon berührten scheinbaren Widersprüche und Unebenheiten, die Unsicherheit im Gebrauch der Ausdrücke rûₐch jhwh und rûₐch ᵓᵉlōhîm, das Bestreben, einmal die schlimme rûₐch von Jahwe zu trennen, damit er nicht als Urheber des Bösen erschiene, ein andermal beide Arten von rûₐch von Jahwe ausgehen zu lassen, um dem Grundsatz von dem einen und unumschränkten Gott nicht zu nahe zu treten, der offensichtliche Versuch der alten Versionen, die Unklarheiten der urtextlichen Vorlage noch weiter zu beseitigen, sind entschiedene Hinweise darauf, daß die heiligen Autoren den alten Glauben Israels wohl kannten, aber bemüht waren, die reineren Ideen des, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, „Jahwismus" an die Stelle des Dämonenglaubens zu bringen. Für dieses Bestreben mag 3 Reg

---

S. 15; Stade, Bibl. Theol. l. c. S. 100; Lodz l. c. S. 48; Cursus zu 1 Reg 16 14 (Certum est Saulum in eum incidisse statum, qui ex opinione hominum illius aevi daemoni tamquam auctori principali adscriberetur). Arabische Parallelen bei R. Smith, Die Religion der Semiten . . . l. c. S. 94; eine assyrische Parallele im „Lied vom leidenden Gerechten" Tafel II Z. 48, 49 („ein böser Dämon war aus seiner Behausung hervorgekommen; von der Gelbheit wurde die Krankheit weiß"), vgl. Taf. III Z. 39 (S. Landersdorfer, Eine babylonische Quelle für das Buch Job, Bibl. Studien XVI, 2 S. 23, 26); s. Jeremias, Das A. T. im Licht . . . l. c. S. 491. z. Fr. vgl. neuerdings A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T., Leipzig 1912; und J. C. Matthes, De heilige Geest l. c. (auch zitiert in Bibl. Zeitschr. 1912 S. 283).

22 21 ff. der deutlichste Beleg sein.[1]) Und tatsächlich hat die rûₐch, wie sie in den heiligen Büchern auftritt, den Zusammenhang mit der ursprünglichen Vorstellung von dem Dämon rûₐch, überall mehr oder minder abgestreift, häufig wie etwa Ps 51 13 143 10 Js 30 1 40 13 völlig verloren. Sie ist eine bloße Kraft, eine Potenz, durch die Jahwe in den Lauf der Dinge eingreift und insbesondere die Geschicke der Gerechten und des ganzen auserwählten Volkes leitet.

Der Höhepunkt der alttestamentlichen rûₐch-Spekulation ist wohl die rûₐch-Vorstellung des Buches Ezechiel, die hinwieder ihren klarsten Ausdruck in der berühmten Version von dem Totenfeld findet. Der Prophet fühlt sich „im Geiste Jahwes" auf eine von Totengebeinen bedeckte Ebene hinausgeführt. In Jahwes Auftrag ruft er: „Ich werde Odem [2]) an euch bringen und ihr werdet leben!" Und die Gebeine fügen sich unter Rauschen und Beben aneinander, und überziehen sich mit Fleisch, Sehnen und Haut. Jahwe befiehlt: „Rufe an den Odem, rufe, Menschenkind, und sprich zu dem Odem: Also hat der Herr Jahwe gesprochen! Von den vier Winden komme herbei, du Odem (bōʾî hārûₐch), und wehe an diese Toten, daß sie lebendig werden!" Und „es kam an sie der Odem", und sie wurden lebendig (Ez 37 1 ff.). rûₐch ist hier nicht der Wind, etwa bloß symbolisch gebraucht von dem belebenden Geist Gottes; auch nicht eines der Mittelwesen, womit die Kluft ausgefüllt wird, die Gott von den kreatürlichen Geschöpfen trennt";[3]) auch nicht „das Prinzip und der Träger des individuellen Lebens";[3]) sie ist vielmehr etwas Universelles, den ganzen Kosmos Durchflutendes, etwas materiell Gedachtes, des im Auftrage Jahwes Leben wirkt, wo Leben entstehen soll, nicht als etwas Abstraktes, eine bloße von Jahwe ausgehende Wirkung oder Kraft, sondern real von ihm verschieden, und fast hypostatisch vorgestellt.[4]) [5])

[1]) Zu 3 Reg 22 21 ff. Kittel und Kautzsch nehmen hārûₐch = haššātān in Job 1 6; Strack = Wind „hier gedacht als elementare Macht im Heer des Himmels", „der elementare Wind als göttliche Gewalt die menschlichen Lippen in Bewegung setzend, wandelt sich in einen Lügengeist, in eine dem Menschen innewohnende Macht, die ihn verkehrt urteilen und raten läßt"; über die Stelle s. Smend l. c. 445; Köberle l. c. S. 271; Duhm, Die bösen Geister ... l. c. S. 15. Volz (S. 20 Anm.) und Prot. Realenc. (VI „Feldgeister" S. 11) fassen die Stelle als „Reflexion" des Autors, „um die Anschauung zu ermöglichen, daß Gott als aller Dinge Urheber auch der Urheber menschlicher Irrung sei". Bei Lapide Calmet Lyran ist rûₐch = diabolus.

[2]) LXX übersetzt hier in offensichtlicher Beziehung auf Gen 2 7 πνεῦμα ζωῆς, was LXX Cod. A auch in v. 10 liest; vgl. rûₐch hachajjāh Ez 1 21.

[3]) Marti z. St.

[4]) Smend l. c. S. 482; Volz l. c. S. 47 f. Dieselbe rûₐch Ps 104 30 „du sendest deinen Geist und sie werden geschaffen").

[5]) Zu Ez 37 1 ff. Lapide (z. St.): animae dicuntur ad corpus venturae a quattuor ventis; Lyranus: flantibus ventis videbatur imaginarie a Deo dari

Diese rûach-Vorstellung ist es auch, die Gen 1 2 klar und deutlich vorliegt. rûach in Gen 1 2 ist nicht die elementare Gewalt des Windes; denn rûach'elōhîm ist nie Bezeichnung für Wind,[1]) wie sie etwa rûach jhwh sein könnte — sie ist auch nicht ein bildlicher Ausdruck für das Denken des Schöpfers, Spiritus, „quatenus omnia conservat, evolvit et animat, disponit ac dirigit",[2]) oder „ein geheimnisvolles, göttliches, denkendes Weben und Wehen";[3]) sie ist derselbe allgemein kosmische, lebenwirkende Lebensgeist[4]) wie Ezechiel 37 1; nur ist er hier ruhend gedacht, eine noch nicht in Aktivität übergegangene Potenz;[5]) ein übersinnliches Fluidum, das in kühn poetischer Vorstellung über dem leblosen Chaos schwebend gedacht wird und erst mit dem Eingreifen Jahwes in Tätigkeit tritt (vgl. rûach in Gen 6 3).[6])

---

eis spiritus vitae; Hieronymus: spiritus = anima inspirata (b. Lyranus Ad.); Calmet: ventus = anima, qua vivimus: Delitzsch (System ... l. c. S. 83): „Der Wind ein Bild des Geistes"; Cursus: „rûach hic explica de vento, qui sit imago quaedam spiritus vitalis, et qui, dum super ossa fertur symbolice, ad aspectum auditumque apte eorum exprimit et ostendit animationem (ebenso Schäfer z. St.); Kautzsch übersetzt rûach v. 9: „rufe feierlich dem Wind", dagegen sonst „Odem". Zu Ez 1 12 rûach nach Calmet ventus impelleus (auch Lyranus); nach Lapide (und Cursus) vis, impulsus et energia divina; nach Schäfer „eine göttliche Kraft, die vom Thronenden ausgeht"; Giesebrecht (bei Nowack z. St.) „der in den Kreaturen relativ selbständig waltende Lebenstrieb, kraft dessen die vier Tiere ihre eigene freie Bewegung besitzen". Nowack: Räder und Tiere „besitzen nicht eigene Bewegung, sondern gehen dahin, wohin der erfüllende Geist sie treibt". rûach hachajjāh 1 25 (10 17) ist nicht *πνεῦμα ζωῆς* (LXX), sondern „der Geist des Tieres", der auch in den Rädern ist, vielleicht speziell der Geist des neben ihm (dem Rad) befindlichen Tieres (Marti). Nowack liest rûach 'achat. Doch ist rûach in Ez 1 12 ff. dieselbe wie Ez 32 1 ff.

[1]) vgl. Basilius M. (Hexaem. Migne P. Gr. 29 hom 2 S. 43): *τοῦ ἀέρος τὴν χύσιν*. Auch Ephrem v. Theodoret (s. Cursus).

[2]) Hetzenauer z. St. Die Deutung von Gen 1 2 rûach = Spiritus Sanctus meist bei Dogmatikern.

[3]) Gunkel bei Nowack.

[4]) Diese Anschauung neuestens eingehend begründet bei J. B. Peters, The Wind of God (Journal of Bibl. Literature XXX S. 44 ff.) „Wind of God is regarded as the vital spirit of the universe, His breath uttering the six creative words by which, in the conception of the cosmogony of the Priest Code, the successive acts of creation are accomplished".

[5]) Marti, der jedoch diese Auffassung ablehnt.

[6]) lō'—jādôn rûchî bā'ādām le'ōlām (die Konjekturen zu jādôn s. bei den Kommentaren) heißt jedenfalls: „meine rûach soll nicht in Ewigkeit im Menschen bleiben". Die Deutung von rûach hängt davon ab, ob man die Stelle zu der Erzählung von den Ehen der benē—hā'elōhîm oder zur Ankündigung der Flut zieht. Erstenfalles will Jahwe durch Zurückziehung der rûach verhindern, daß infolge der Vermischung der benē—hā'elōhîm mit den Menschen die Menschen unsterblich werden, und bestimmt das Alter des Menschen auf 120 Jahre. Alsdann wäre, dem Ursprung der Erzählung von dem Engelsehen entsprechend, rûach ein mythologischer Begriff, etwa „der spirituelle Götterstoff, aus dem die Engel ebenso wie Jahwe selber bestehen" (Wellhausen, Komposition des Hexateuches ... 3 1899 S. 307; Marti, Nowack z. St.). Anderenfalls wäre anzunehmen, daß Jahwe als Strafe für die eingerissene Verdorbenheit des Menschengeschlechtes seine rûach zurück-

17.

Dieser allgemeinen rûₐch läuft in allen Büchern des A. T. die jedem Menschen eigentümlich zugehörige, in ihm wohnende und wirkende rûₐch parallel.

Diese rûₐch—'ādām hat Jahwe im Inneren des Menschen gebildet (jōṣēr r. a. bᵉqirbô Zach 12 1[1]); sie befindet sich stets in seiner Hand (Job 12 10), wird von ihm lebend erhalten (Js 38 16);[2] wird Gottes Schutz empfohlen (Ps 31 6 Job 10 12);[3] geht im Tod vom Menschen aus, wenn der Leib zur Erde zurückkehrt (tēṣē' rûchô Ps 146 4); Jahwe zieht sie ein, und der Mensch verhaucht (tōsēf rûchām Ps 104 29).[4] [5] Dieser Begriff der rûₐch als des im Mensehen vorhandenen, Leben wirkenden, von der allgemeinen göttlichen rûₐch als deren Teil in ihn gebrachten, im Tod in rûₐch jhwh zurückkehrenden und verfließenden, ist in Eccl 3 19 ff. 12 7 mit besonderer Klarheit dargestellt. Sie ist der göttliche Lebensgeist, der in Mensch und Tier gleichmäßig vorhanden ist (rûₐch 'echād lakkōl v. 19) und von beiden im Tode weicht (v. 21). Sie ist von Jahwe gegeben und kehrt zu ihm zurück, wenn der Leib in Staub zerfällt (12 7). Und zwar unterscheidet sich die menschliche rûₐch auch

---

zieht, was den Untergang der Menschheit zur Folge haben wird. rûₐch ist dann der Ezechielische allwaltende Lebensodem, der für das Menschengeschlecht Leben und Schutz bedeutet. Die 120 Jahre besagen alsdann die Frist, nach deren Ablauf die Zurückziehung der rûₐch und die Katastrophe erfolgen wird. Unmöglich ist die Deutung von rûₐch = anima a Deo inspirata (Calmet, Lapide), und = nišmat chajjîm v. Gen 2 7 (Hoberg). Für die mythologische Auffassung von rûₐch sprechen dieselben Gründe, die für die mythologische Herkunft der ganzen Stelle beigebracht werden. Aber unbestreitbar ist, daß der heilige Autor, der die Verse einfügte, streng monotheistisch, wenn man will, jahwistisch dachte und rûₐch dementsprechend verstand. rûₐch Gen 6 3 dürfte somit mit rûₐch von Gen 1 2 (s. oben) identisch sein. In Js 31 3 (Ägyptens Rosse sind Fleisch und nicht Geist) bezeichnet rûₐch in abgeblaßter Weise das Lebende, Starke im Gegensatz zu bāšār, dem Toten, Schwachen. — šâru babylon. scheint mit dieser rûₐch bei Ez stark verwandt zu sein. šâru ist = Wind (s. Das Lied des leidenden Gerechten Taf. III Zeile 34 und III, 50, bei S. Landersdorfer, Eine babylon. Quelle für das Buch Job? Bibl. Studien XVI, 2 S. 18, 25, 26). Über šâru = belebender Odem s. Volz l. c. S. 50: „Herr Professor Simmern teilt mir noch brieflich mit, daß „der gute Odem“ des Gottes durchweg als Prinzip gefaßt werde, das dem Menschen „Leben verleiht“ („ich möchte leben durch deinen Odem“ (šâru); vgl. die Eigennamen Tāb-šār — Ašur: „gut ist der Odem Ašurs“; der Mensch atmet zu seinem Leben den šâru des Gottes oder der Göttin ein). „Diese Vorstellung von dem šâru ṭābu, dem guten Wind (Odem, Hauch) der Gottheit, spiele im Babylonischen eine ziemlich umfangreiche Rolle“. Vgl. Delitzsch, Assyr. Handwörterb. šâru S. 635 u. 687.

[1]) rûₐch ist hier nicht = Gesinnung, vgl. den Anschluß an v. 1 a.

[2]) Stelle unsicher.

[3]) rûₐch ist wegen des Parallelismus zu nefeš hier mehr als der bloße Atem.

[4]) Die menschliche rûₐch v. 29 ist parallel mit der allgemeinen rûₐch v. 30.

[5]) Auch in Hab 2 19 und Jer 51 17 (keine rûₐch ist in den Götzenbildern) ist rûₐch kaum = Atem, sondern = Lebensgeist, wie oben; dieselbe Bedeutung hat rûₐch wohl auch Thren 4 20, wo König Sedecias als „Lebensgeist“ (rûₐch apênû) bezeichnet wird.

im Tod in keiner Weise von der rûₐch des Tieres. Man kann nicht sagen, daß rûₐch des Menschen zu Jahwe emporsteige und rûₐch des Tieres abwärts sinke (v. 21). Es ist eitel, auf rûₐch eine Unsterblichkeitshoffnung zu gründen.[1])

Diese rûₐch ist nicht wie nefeš etwas fest an bāšār Geknüpftes, nur im Tod von ihm Weichendes. Sie kann zeitweise vom Leib sich entfernen, ohne daß dies den Tod bedeutete. Als Achab den Weinberg nicht kaufen kann, „flieht seine rûₐch" (sārāh 3 Reg 21 5). Als die Königin von Saba Salomos Herrlichkeit gesehen hat, ist „keine rûₐch mehr in ihr" (lō'—hājāh bāh ʿôd rûₐch 3 Reg 10 5 vgl. 2 Chron 9 4). Die Nachricht von den Siegen Israels hat zur Folge, daß in den feindlichen Fürsten „keine rûₐch mehr ist" (Jos 5 1, wie 3 Reg 10 5; vgl. Jos 2 11 lō'—qāmāh ʿôd rûₐch bᵉ'îš). Simsons entwichene rûₐch kehrt zurück, als er getrunken hat (tāšāb rûchô Jud 15 19), und er lebt wieder auf. Davids rûₐch kehrt zurück, nachdem er gegessen hat (1 Reg 30 12). Jakobs rûₐch lebt wieder auf (wattᵉchî rûₐch j. Gen 45 27), als er die von Josef gesandten Geschenke sieht.[2])

rûₐch ist somit etwas im Menschenleben stets Vorhandenes, das einerseits belebend und stärkend wirkt, und dessen Abwesenheit Ohnmacht oder Schwäche verursacht, das aber auch seinerseits durch das Fehlen der notwendigen Lebensbedingungen und durch sehr starke Affekte beeinflußt, sogar aus bāšār vertrieben wird, und dessen Entweichen den physischen Tod nicht notwendig zur Folge hat.[3])

---

[1]) hāʿōlāh hajjōredet sind mit LXX Pesch Targ Vulg zu lesen haʿōlāh und hajōredet (Kittel und die meisten Kommentare). rûₐch ist keinesfalls = anima (Lapide, Lyranus zu 12 7; Roos ... l. c. S. 36; Knobel zu 3 21; Cursus zu 3 19 unklar: rûₐch = anima sive spiritus sive vita). Kohelet lehnt die — vielleicht zu seiner Zeit auftauchenden — auf die Fortdauer der rûₐch bei Gott gegründeten Unsterblichkeitsideen zweifelnd ab. Er scheint wie die übrigen Schriften des A. T. nur eine Fortdauer in šᵉ'ôl anzunehmen; und diese ist ihm so wenig trostvoll, daß sie ihm eine neue Bekräftigung der Nichtigkeit alles Irdischen darstellt. Kohelet kennt rûₐch nur als etwas Unpersönliches, auf Lebenszeit im Menschen Vorhandenes, dann wieder in die kosmische rûₐch Verfließendes. Die alttestamentliche rûₐch-Vorstellung steht überhaupt mit dem auf šᵉ ôl und rᵉfā'îm aufbauenden alttestamentlichen Unsterblichkeitsglauben in keinem Zusammenhang. (Zapletal, Das Buch Kohelet ², Freiburg 1911, S. 76; Volz ... l. c. S. 51; Schwally, Leben nach dem Tod ... l. c. S. 87ff.; Smend ... l. c. S. 482f.; Schenz ... l. c. S. 28; Nowack, Marti, Strack zu 3 19 21 12 7).

[2]) Job 9 18 (lō'—jittᵉnēnî hāšēb rûchî) ist der Ausdruck wohl mehr = Atem schöpfen (Cursus: respirare), aufatmen (LXX ἀναπνεῦσαι). Die Wendung „ausgeleert ist Ägyptens rûₐch in seinem Innern" (Js 19 3 nābᵉqāh rûₐch ...) ist vielleicht nur eine Umschreibung von lō'—hājāh bāh ʿôd rûₐch (3 Reg 10 5). Doch deutet das Parallelglied — sie werden bei Wahrsagern anfragen — darauf hin, daß rûₐch auch als Prinzip der Überlegung gedacht ist: „sie wissen sich keinen Rat mehr". rûₐch ist also hier in etwas weiterem Begriffsinhalt zu verstehen.

[3]) Über die Frage, ob hier die animistische Vorstellung von einem Doppelgänger im Menschen, dessen Entweichen Ohnmacht und Mutlosigkeit bedeutet, oder ein Zusammenhang mit animistischer Deutung von Traumerscheinungen u. ähnl. vorliegt (Lodz l. c. S. 59. 46 u. a.), s. unten.

Der menschlichen rû$_a$ch werden Affekte zugeschrieben. Und zwar zunächst in einer Reihe von Wendungen, die den Zusammenhang mit rû$_a$ch = Atem, wie mit rû$_a$ch = bewegender, zu Tätigkeit treibender Lebensgeist noch erkennen lassen.

qōṣer rû$_a$ch ist Bedrängnis des Geistes (Ex 6 9). q^{e}ṣar—rû$_a$ch ist der, dessen rû$_a$ch leicht in Bewegung gerät, der Zornmütige (Prov 14 29 [1]) vgl. Mich 2 7). tiqṣar rûchî ist = meine rû$_a$ch will losbrechen, Ausdruck für Ungeduld (Job 21 4). 'erek—rû$_a$ch ist Ruhe der rû$_a$ch, Ausdruck für Langmut (Eccl 7 8). rû$_a$ch ruft Unmut und Zorn hervor. „rû$_a$ch des Mächtigen steigt gegen dich herauf" (Eccl 10 4).[2]) „All seine rû$_a$ch läßt der Tor heraus" (Prov 29 11). „Eure rû$_a$ch ist ein Feuer, das euch verzehrt" (Js 33 11). „rû$_a$ch der Gewaltigen ist wie Gewittersturm im Winter" (Js 25 4).[3]) rû$_a$ch der Ephraimiter läßt von Gedeon ab, als dieser beruhigend auf sie einredet (rāf^{e}tāh rûchām mē'ālājw Jud 8 3). Wer seine Leidenschaft in der Gewalt hat, ist „Herrscher über rû$_a$ch" (mōšēl b^{e}rû$_a$ch Prov 16 32), „hat rû$_a$ch eingeschlossen" (ma'ṣar l^{e}rû$_a$ch Prov 25 28), „hat seine rû$_a$ch abgekühlt" (qar—rû$_a$ch Prov 17 27).[4]) „rû$_a$ch des Inneren (rû$_a$ch biṭnî Job 32 18)[5]) drängt" Eliu, zu sprechen. Jahwe wird gegen die Frevler seine rû$_a$ch „herauslassen" ('abbî'āh rûchî Prov 1 23)[6].) Jahwes rû$_a$ch wird in den Ländern des Nordens „zur Ruhe kommen" Zach 6 8).[7]) In all diesen Wendungen kann man an die Veränderungen denken, die mit dem Auftreten der bezeichneten Affekte am Atem des Menschen vorgehen, etwa an die kurzen, hastigen Atemstöße des Zornmütigen, an den gemächlichen Atemzug des Geduldigen, an das heftige Schnauben des Wütenden. Wo von Beherrschung der rû$_a$ch und ähnlichem die Rede ist, mag man an die Vorstellung von der Existenz einer antreibenden und anspornenden Macht im Innern des Menschen glauben. Es mag sich, besonders in Stellen, die poetischen Büchern entnommen sind, um bloßen bildlichen, kühnen Vergleich mit Wind und Sturm handeln; und es ist die Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß die im Menschen

---

[1]) Der Parallelausdruck 'erek 'apajim scheint die physiologische Herkunft der obigen Wendungen noch deutlicher zu verraten.

[2]) So Calmet, Strack, Nowack.

[3]) Statt qîr ist qōr zu lesen.

[4]) Die Konjektur j^{e}quar—rû$_a$ch statt w^{e}qar—rû$_a$ch (Vulg pretiosi spiritus) ist unnötig.

[5]) Es ist keinesfalls an einen in Eliu gefahrenen Dämon zu denken (Marti).

[6]) rûchî = myself (Int. crit.) ist gegen den Sprachgebrauch des gesamten A. T.; myself wäre nafšî.

[7]) „Sie werden meinen Geist zur Ruhe bringen" (Kautzsch, Marti) = meinen Zorn; oder auch rû$_a$ch = rû$_a$ch mišpāt v. Js 4 4 (Cursus). Kittels Korrektur rû$_a$ch j h w h für rûchî läßt den Sinn unberührt. — In Eccl 7 9 („beeile dich nicht in deinem Sinn (b^{e}rûch^{a}kā), dich zu erregen") ist wohl rû$_a$ch wie oben zu fassen, wenn auch schon etwas zu Bedeutung „Sinn" abgeflacht. — In Job 15 13 („du kehrst gegen Gott dein Schnauben" [rûchekā]) ist rû$_a$ch mit Rücksicht auf v. 12 b und 13 b = Atem, in dem sich der Zorn kundgibt.

wohnende rû$_{a}$ch manche Züge der vielfach unter dem Bild des Windes und Sturmes vorgestellten allgemeinen kosmischen rû$_{a}$ch Jahwes herübernahm, von der sie ja in das Menscheninnere übergegangen ist und in die sie zurückkehren wird.

Nahe an den Begriff der nefeš als des Prinzips der Affekte und Gemütsbewegungen kommt rû$_{a}$ch in jenen Stellen heran, wo in Ausdrücken von Affekten der rû$_{a}$ch die Rede ist, die die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht mehr ersehen lassen. rû$_{a}$ch in diesem Sinn ist bekümmert (môrat rû$_{a}$ch Gen 26 35 vgl. q^{e}šat—rû$_{a}$ch 1 Reg 1 15),[1]) oder in Bedrängnis (ṣar—rû$_{a}$ch Job 7 11; [2]) ^{ca}ṣûbat rû$_{a}$ch Js 54 6); wird ruhelos hin- und hergetrieben (tipāe^{c}m rûchô Gen 41 8 vgl. Dan 2 1 3; [3]) vgl. 'etk^{e}rijjat rûchî Dan 7 15); [4]) ist bei übergroßem Kummer gebrochen (šeber—rû$_{a}$ch Js 65 14 vgl. Prov 15 4 und Ps 51 19), zerschlagen (n^{e}kēh—rû$_{a}$ch Js 66 2, rû$_{a}$ch n^{e}kē'āh Prov 15 13 17 22 18 14), zertreten (dakk^{e}'ê—rû$_{a}$ch Ps 34 19 Js 57 15). Im Übermaß des Unglücks wird rû$_{a}$ch zerstört (rûchî chubbālāh Job 17 1),[5]) erlischt (rû$_{a}$ch kēhāh Js 61 3 vgl. Ez 21 12), schwindet dahin und verschmachtet (tit^{c}aṭṭēf rûchî Ps 77 4 142 2 4 143 4 vgl. Js 57 16; kāl^{e}tāh r. Ps 143 7).[6])

rû$_{a}$ch erscheint noch bestimmter als ein jedem Menschen eigentümliches, mit seinem Wesensbestand fest verbundenes seelisches Prinzip in jenen Stellen, die eine Reihe von höheren psychischen Funktionen auf sie zurückführen.[7]) Und hier geht rû$_{a}$ch über den Begriff der nefeš wesentlich hinaus.

In diesem Sinn ist rû$_{a}$ch die „Energie des Wollens und des Handelns",[8]) kommt somit nahe an den Begriff des griechischen *θυμός*[9]) heran. „Jeder, den sein Geist dazu antrieb", brachte Gaben zur Errichtung des heiligen Zeltes (Ex 35 21). David übergab Salomo die Pläne zum Tempelbau, „alles, wie es in seinem Geiste war" (1 Chron 28 12).[10])

---

[1]) Stelle unsicher, Kittel liest q^{e}šat—jôm (LXX). Die Deutung von q^{e}šat—r. ist zweifelhaft. Schäfer „schwermütig, kummervoll"; Nowack „unglücklich, starrsinnig (?)"; Strack „engbrüstig, schweratmend".

[2]) Der Ausdruck ist vielleicht mit LXX zu streichen (Kittel).

[3]) Hier könnte auch verstanden werden: sein Geist wurde angetrieben, die Deutung des Traumes zu erkennen (Strack, Cursus).

[4]) Cursus: territus est spiritus mens in media vagina (auch Strack; b^{e}gô nidneh wie sonst b^{e}qereb; Smend (l. c. S. 441 Anm. 2) liest b^{e}gîn d^{e}nāh oder n^{e}dānah; s. Kittel.

[5]) Stelle unsicher, s. Kittel.

[6]) Hierher Job 6 4 „mein Geist trinkt ihr (der Pfeile Jahwes) Glutgift". rû$_{a}$ch ist nicht vis vitalis oder spiritus vitalis (Cursus, Welte), sondern der Sitz der Affekte: das Einsaugen des Giftes hat zur Folge: tit^{c}aṭṭēf rû$_{a}$ch. LXX hat *ὧν ὁ θυμὸς αὐτῶν ἐκπίνει μου τὸ αἷμα* (*πνεῦμα*?).

[7]) Köberle, Natur u. Geist, l. c. S. 210.

[8]) Smend l. c. S. 441.

[9]) Über *θυμός* s. Rohde l. c. II S. 141, dazu Smend S. 441 Anm. 1.

[10]) Die traditionelle Übersetzung des Wortes rû$_{a}$ch in den Stellen dieses

Jahwe „verhärtete den Geist" Sehons, daß er den Israeliten den Durchzug verweigerte (Deut 2 30 vgl. Dan 5 20). An die menschliche rûₐch wendet sich Jahwe, wenn er in den Gang der Ereignisse eingreifen will, indem er sie zur Tätigkeit „erregt" (hēʿîr oder wajjāʿar); so den Geist Zorobabels zum Aufbau des Tempels (Agg 1 14), den Geist der medischen Könige zum Rachezug gegen Israel (Jer 51 11 vgl. 1 Chron 5 26), den Geist des Cyrus, daß er die Erlaubnis zum Tempelbau gibt (Esdr 1 1 2 Chron 36 22), den Geist der Philister und der Araber zum Kampf gegen Joram (2 Chron 21 16), den Geist der Juden zur Rückkehr nach Jerusalem (Esdr 1 5).[1])

In diesem Sinn ist rûₐch auch und vor allem der Sitz der „ethischen Vorgänge", des gesamten Denkens und Strebens, kurz der ethischen und religiösen Gesinnung.[2])

In der rûₐch steigen die Gedanken empor. „Was in eurem Geist aufsteigt" kenne ich wohl (maʿªlôt rûchªkem Ez 11 5 vgl. Ez 20 32).[3]) rûₐch „grübelt" (Ps 77 7),[4]) „forscht" nach Jahwe[5]) (Js 26 9). Jahwe „wägt" die rûₐch, um die Gesinnung der Menschen zu erforschen (tōkēn rûchôt Prov 16 2).[6]) rûₐch der Israeliten in der Wüste „war nicht treu zu Gott" (Ps 78 8). Wer ein Geheimnis bewahrt, ist „zuverlässigen Geistes" (neʾeman‾rûₐch Prov 11 13). Im Geist des Frommen ist „kein

---

Abschnittes mit „Geist" ist der freien Wiedergabe bei Kautzsch mit „Sinn" (1 Chron 28 12), „Eifer" (Agg 1 14), „Wut" (1 Chron 5 26 2 Chron 21 16) u. a. entschieden vorzuziehen.

[1]) Der Ausdruck hēʿîr erscheint Jer 51 1 in Verbindung mit rûₐch mašchît, demnach wäre zu übersetzen: „ich errege gegen Babylon ... den Geist eines Verderbers (Nowack, Cornill, Strack); doch scheint der Zusammenhang, besonders das Bild des Worfelns auf der Tenne in v. 2 die Fassung von rûₐch = Wind zu erfordern (Schäfer, LXX ἄνεμον καύσωνα διαφθείροντα, Vulg ventum pestilentem Lapide, Calmet).

[2]) Köberle, Natur u. Geist, l. c. S. 210; Smend l. c. 441. — Volz l. c. S. 51: „Die menschliche rûₐch umfassender Ausdruck für die geistige Seite des Menschen".

[3]) Im Gegensatz hierzu spricht Ez 11 19 von „einer anderen (neuen) rûₐch", die Jahwe in „das Innere" der Israeliten (qereb) geben will. Die Parallele zwischen lēb ʾechād (Kittel und Nowack ʾachēr oder chādāš) und rûₐch chªdāšāh scheint darauf hinzuweisen, daß diese rûₐch nicht die allgemeine messianische rûₐch ist, was zunächst anzunehmen wäre. rûₐch ist demgemäß hier der Sitz der Gesinnung, und mit lēb, das passim Sitz der Gefühle und der Willensentschließungen ist, ziemlich identisch (auch Nowack; dasselbe Ez 18 31 36 26 Ps 51 12). Vgl. jedoch 36 27, wo als Ursache der inneren Umwandlung rûₐch Jahwes angegeben ist, die Jahwe in ihr Inneres geben will. — Bei dem „eigenen Geist" der falschen Propheten (hōlªkîm ʾachar rûchām Ez 13 3) handelt es sich nicht um suas cogitationes, appetitus concupiscentias (Cursus, Schäfer), sondern um die prophetische rûₐch, s. dort. Stelle übrigens unsicher.

[4]) Die Korrekturen ʾªchapēš (Kittel) und ʾechpoš (Marti) sind für obige Deutung belanglos.

[5]) Cursus: spiritu meo in medio mei cupide te quaesivi; Strack „mit meinem Geist, der in mir, suchte ich dich"; Nowack, Kautzsch „mit meinem Geist sehne ich mich nach dir".

[6]) The whole inward nature, its purposes and motives (Int. crit.).

Falsch" (Ps 32 2). Die heiligen Bücher sprechen von solchen, die „demütigen Geistes" (šᵉfal—rûₐch Prov 16 19 29 23),[1]) „hochmütigen Geistes" (gōbah—rûₐch Prov 16 18 vgl. Ps 76 13) [2]) sind. Der heilige Sänger wünscht sich einen „willigen Geist" (r. nᵉdîbāh Ps 51 14), und einen „neuen, festen Geist" in seine Brust (rûₐch nākôn chaddēš bᵉqirbî Ps 51 12).[3])

18.

Es ist nunmehr möglich, auf Grund des exegetischen und grammatikalischen Befundes den Begriff der menschlichen rûₐch klar festzulegen, und von jenem der nefeš genügend deutlich abzugrenzen.

Ein erster Unterschied betrifft die Beziehungen von rûₐch zum animalischen Leben des Menschen.[4]) nefeš ist, wie herausgestellt wurde, nicht bloß der Träger aller Handlungen, die mit der Erhaltung und Bewahrung des physischen Lebens irgendwie in Zusammenhang stehen; sie ist das im Leibe bezw. dem Blut wohnende substanzielle Lebensprinzip, mit dessen Entweichen jedes physische Leben aufhört. Auch rûₐch steht zu dem rein animalischen Leben in Beziehung. Sie kommt mit dem Beginn des Erdendaseins in den Menschen und verläßt ihn im Tod. rûₐch wirkt auf das bestehende animalische Leben immerfort ein. „Das momentane Fehlen von rûₐch irritiert die Lebensäußerungen",[5]) verursacht physische Schwäche, Ohnmacht, ohne aber den Tod zur Folge zu haben. rûₐch ist nicht das im Menschen

---

[1]) vgl. Js 57 15, wo šᵉfal—rûₐch = „vor Elend gebeugt" ist.

[2]) rûₐch nᵉgîdîm könnte auch = Zornesmut (Strack) gefaßt werden.

[3]) Num 16 22 (u. 27 16): „Gott der Geister alles Fleisches" (ᵓᵉlōhê hārûchōt lᵉkol—bāšār). rûₐch ist hier nicht = Lebensodem (Kautzsch). Denn Gott wird unter dieser Anrufung gebeten, für das Volk Israel einen rechten Anführer zu bestellen (Josue 27 16), bezw. den Frevel Kores und seiner Rotte nicht an allem Volk zu rächen (16 22). Gott ist gedacht quia intima spirituum scrutatur (Lapide, Lyranus, Cursus). Moses „appelliert an die Sicherheit, die Gott als Schöpfer der Geister in Unterscheidung der Geister hat" (Marti). rûₐch ist also hauptsächlich als Sitz der Gesinnung zu fassen. Keinesfalls ist der Ausdruck hārûchôt Bezeichnung der Geisterwelt, und die Leseart der LXX (16 22 hārûchôt wᵉkol—bāšār) als Erklärungsversuch ist abzulehnen. — Mal 2 15 16 ist hoffnungslos korrumpiert. In dem zweimaligen nišmartem bᵉrûchᵃkem („hütet euch in eurem Sinn" — dem Weib die Treue zu brechen —) ist rûₐch Sitz der Gesinnung (keinesfalls = physisches Leben, Schegg, was unmöglich). Den Ausdruck rûₐch ᵓechād deuten zu wollen ist aussichtslos. — Hab 1 11 desgleichen völlig korrupt.

[4]) Mit Dillmann (l. c. S. 356) und Vigouroux (Dict. I S. 454 u. âme) einen Unterschied zwischen menschlicher und tierischer rûₐch zu machen, geht nicht an. Mensch und Tier wird gleichmäßig rûₐch chajjîm (Gen 6 17 7 15), und nišmat—rûₐch chajjîm (Gen 7 22) zugeschrieben; ebenso wirkt die allgemeine rûₐch in Tier wie Mensch (Eccl 3 19 21 vgl. Ez 1 12 10 17). Daß die tierische rûₐch nicht zu dem gleichen hochentwickelten Begriff gelangte wie die menschliche, liegt in der Natur der Sache. Aber es ist nicht zu zweifeln, daß die heiligen Autoren jedem lebenden Wesen rûₐch wie nefeš gleichmäßig zuschrieben.

[5]) Köberle, Natur u. Geist. . . . S. 205.

wohnende, das Leben wirkende und die Lebensäußerungen verursachende Prinzip; sie tritt vielmehr an das von nefeš betriebene, physische Leben heran, dasselbe stets beeinflussend, und stets mit ihm verbunden. Nur in diesem Sinn kann rû$_a$ch neben nefeš als Lebensprinzip des Menschen bezeichnet werden, und zwar als ein von nefeš wesentlich verschiedenes Lebensprinzip.

rû$_a$ch als menschliches Lebensprinzip ist auch nicht mit der allgemeinen rû$_a$ch identisch. Ist nicht „der Lebenshauch, welcher von Gott ausgeht und die Kreaturen durchdringt“,[1]) allen gleichmäßig Leben vermittelnd; ist nicht die kosmische rû$_a$ch, der Lebensodem Ezechiels, der „in allen Lebewesen das Leben schafft“.[2]) Sondern sie ist etwas Begrenztes, Individuelles, in dem Menschen, dem sie zugehört, real Vorhandenes, das man substantiell nennen könnte, wenn den heiligen Schriften der Begriff der Substanz bekannt wäre.

Daß nefeš wesentlich eine Partikel der allgemeinen rû$_a$ch sei,[3]) oder daß die allgemeine rû$_a$ch in dem einzelnen Menschen nefeš schaffe,[4]) ist nicht Ansicht der heiligen Autoren und nirgends ausgesprochen. Beide Aufstellungen sind philosophische Folgerungen aus einzelnen Stellen, besonders Ezechiels und einiger Psalmen, die einerseits rû$_a$ch j h w h als das Lebenwirkende bezeichnen, andererseits, wie die ganze heilige Schrift, nefeš als menschliches Lebensprinzip anerkennen. Die heiligen Schriften selber haben nefeš und rû$_a$ch nicht zusammengebracht; beide Vorstellungen laufen selbständig nebeneinander her.

Ein zweiter, nicht weniger durchgreifender Unterschied läßt sich in den Beziehungen erkennen, in die die beiden Termini zu den Gemütserregungen und Gemütsbewegungen gesetzt werden.

Es sind nun wenige Affekte, die von rû$_a$ch wie nefeš gleichmäßig ausgesagt werden. Die Bezeichnungen für Ungeduld bezw. Langmut sind für beide Begriffe die gleichen. Es heißt tiqṣar rûchî (Job 21 4 u. a.), und 'erek‿rû$_a$ch (Eccl 7 8), wie tiqṣar nefeš (Num 21 4 u. a.), und 'a'^{a}rîk nafšî (Job 6 11).[5] Es ist von Betrübnis und Bedrängnis von nefeš wie von rû$_a$ch die Rede (môrat rû$_a$ch Gen 26 35, mārat‿nāfeš Prov 14 10 u. a.; ṣar rû$_a$ch Job 7 11, ṣarat‿nafšô Gen 24 21 u. a.)[6]) rû$_a$ch wie nefeš wird erquickt bezw. zurückgeführt (hāšîb nefeš Thren 1 11 u. a., tāšāb rûchô Jud 15 19 u. a.).[7]) rû$_a$ch wie nefeš schwinden im Übermaß der Bedrängnis dahin (tit'aṭṭēf rûchî Ps 77 4 u. a., b^{e}hit'aṭṭēf 'ālî nafšî Jon 2 8).[8])

Die große Mehrzahl der Affekte von nefeš scheidet

---

[1]) E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, Göttingen 1903 S. 201.

[2]) S. Klein, Tod u. Begräbnis ... l. c. S. 9.

[3]) Oehler, Theologie des A. T. S. 226, vgl. Oehler, Vet. Test. sent.... l. c. S. 11: nefeš = inclusa in corpore divini spiritus particula.

[4]) Nowack zu Ez 37 9; vgl. Lodz l. c. S. 65.

[5]) Die näheren Belege S. 15 u. 68.

[6]) Belege S. 13 f. u. 69.

[7]) Belege S. 13 u. 67.

[8]) Belege S. 14 u. 69.

sich sehr klar und bestimmt von jenen von rû$_a$ch. Die Affekte von nefeš gehen sämtlich auf die Grundfunktionen des Begehrens sowie der Lust bezw. der Unlust zurück. Wünsche, Begehren, Gier, sündliches Streben, Freude, Trauer, Liebe, Haß haben hier ihre gemeinsame Wurzel. Diese Affekte quellen sämtlich aus dem Innern des Menschen, aus dem Wesen der nefeš hervor; und sie durchlaufen die ganze Stärkeskala der Erregung.

Von all diesen — man könnte sie konkupiszible nennen — Affekten ist keiner der rû$_a$ch zugeschrieben. Ihre Affekte besitzen keinerlei „leibliche oder animalische Bestimmtheit“;[1]) sie haben durchwegs den Charakter der tiefen Erregung; sie sind stürmisch und überwältigend;[2]) sie treten nicht selten als etwas Fremdes, von außen Kommendes, Übermächtiges[3]) an den Menschen heran; nefeš mit ihren Affekten verhält sich meist leidend, passiv; rû$_a$ch mit ihren Erregungen tätig, aktiv, fortreißend; die Affekte von rû$_a$ch haben etwas Iraszibles an sich. rû$_a$ch als Zorneshauch reißt dem Sturme gleich den Menschen mit sich fort;[4]) drängt im Innern des Menschen und ist schwer zu beherrschen;[5]) sie lastet, wenn bedrängt, drückend auf den Lebensäußerungen des Menschen, wirkt aber auch wiederum erhöhend und antreibend auf sie ein;[6]) starke Affekte zerschlagen, zerbrechen, zerstören, zerstoßen sie.[7]) Viele der — oben angeführten — Ausdrücke und Vergleiche machen den Eindruck, daß sie von der allgemeinen rû$_a$ch, besonders der heroischen und der prophetischen rû$_a$ch herübergenommen sind; die menschliche rû$_a$ch scheint großenteils charakteristische Züge dieser rû$_a$ch Jahwes zu besitzen, so den Charakter des von außen Kommenden, Fremden, Überwältigenden, Aktiven und Tätigen.

Demgegenüber fallen die wenigen nefeš und rû$_a$ch gemeinsamen Affekte nicht ins Gewicht. Sie erklären sich zum Teil aus ihrer physiologischen Herkunft — rû$_a$ch wie nefeš haben die gemeinsame Grundbedeutung „Atem, Hauch“ —;[8]) zum Teil mögen sie in der durch den Sprachgebrauch erfolgten Abschleifung und Verwischung der Begriffe ihren Grund haben, wie die Wendungen môrat rû$_a$ch, ṣar-rûăch u. a.; zumal diese gemeinsamen Aussagen stets für einen der beiden Begriffe nur vereizelt vorkommen.[9])

---

[1]) Dillmann Handbuch ... l. c. S. 358.
[2]) Schwally l. c. S. 6; Rudloff l. c. S. 47; Haußmann l. c. S. 38.
[3]) Köberle, Natur u. Geist l. c. S. 202 f.
[4]) Belege S. 68.
[5]) Belege S. 68.
[6]) Belege S. 67.
[7]) Belege S. 69.
[8]) Belege S. 19 u. 58.
[9]) môrat rû$_a$ch Gen 26 35 vereinzelt, die Zusammensetzung von nefeš mit mar u. a. sehr häufig, s. S. 13. — Vereinzelt für rû$_a$ch ist ṣar-rû$_a$ch (Job 7 11, wo Kittel den Ausdruck mit LXX streicht); das gleiche Wort bei nefeš ist häufig S. 13. Dagegen ist die Verbindung von hitʿaṭṭēf mit nefeš vereinzelt (Jon 2 8), mit rû$_a$ch häufig (S. 69).

Die Kluft zwischen rû$_a$ch und nefeš wird um ein gutes Stück durch die Tatsache erweitert, daß der rû$_a$ch das Gebiet der höheren menschlichen Seelentätigkeit fast völlig reserviert ist.

Es ist bereits der Nachweis geführt worden, daß überall, wo die heiligen Bücher höhere Seelentätigkeiten von nefeš auszusagen scheinen, der Grund der Aussage in den sinnlichen Grundfunktionen der nefeš liegt, die gelegentlich auf höhere Objekte übergreifen, oder daß es alsdann in nefeš um die handelnde Person und nicht um das innerliche seelische Handlungsprinzip sich dreht.[1]) Demgegenüber ist rû$_a$ch nicht wie nefeš das, was die Handlung vollbringt, sondern das, was den Menschen zum Handeln bestimmt und antreibt, „der Impuls und die Energie des Wollens und des Handelns“;[2]) und nicht wie nefeš das, was nach Gutem oder Schlimmen Verlangen trägt, sondern was den Menschen zum Guten oder Schlimmem aktiv antreibt, Prinzip und Sitz „der höheren Funktionen und ethischen Vorgänge“, Subjekt „der höchsten geistigen Funktionen, des Bewußtseins, Denkens, der Sittlichkeit;[3]) nur indirekt, als Sitz des Begehrens und des Gefühls kann nefeš hier Einfluß üben“.[4])

Daß rû$_a$ch jenes Element im Menschen sei, das ihn befähige, mit Gott sowie mit dem Übersinnlichen überhaupt in Verbindung zu treten,[5]) ist nur in beschränktem Sinn richtig. rû$_a$ch untersteht allerdings, unverhältnismäßig stärker als nefeš, der Beeinflussung Gottes; aber nur deswegen, weil es die den Menschen zum Handeln antreibende Kraft darstellt, und weil von ihr, als dem Sitz der ethischen Gesinnung, die Betätigung des Menschen gegenüber den Anordnungen Jahwes wesentlich abhängt. Auch auf nefeš wirkt Gott ein, aber nur wo das physische Leben als zu bedrohendes oder zu bewahrendes in Betracht kommt. rû$_a$ch ist „die Stätte, wo sich der Gottesgeist dem Menschen erschließen kann“,[6]) aber nur deswegen, weil sie überhaupt Prinzip der höheren Seelentätigkeit ist. Die Anschauung, rû$_a$ch sei „der Ausbildung eines mysteriösen Gottesverkehrs fähig“,[7]) ist in den heiligen Büchern nicht zu belegen; vielleicht in der späteren jüdischen Theologie zutreffend.

Ein Vergleich der alttestamentlichen rû$_a$ch mit dem „Unbewußten“ neuerer Philosophen, besonders Hartmanns, gibt allerdings interessante Parallelen; die allgemeine kosmische rû$_a$ch könnte in manchen Beziehungen als ein „geistiger Kosmos“ bezeichnet werden, von dem „Zuflüsse nicht nur auf den Menschen ausgehen,

---

[1]) s. S. 30 ff.
[2]) Smend l. c. S. 441; Oehler, Theologie S. 228/29.
[3]) Köberle, Natur und Geist l. c. S. 210; Dillmann l. c. S. 358.
[4]) Danach ist die Aufstellung von Delitzsch (System l. c. S. 175): „Alle höheren und niederen Tätigkeiten ... werden unterschiedslos von rû$_a$ch, lēb und nefeš prädiziert“, abzulehnen.
[5]) Schultz, Voraussetzungen l. c. S. 79.
[6]) l. c. S. 82.
[7]) Beck, Umriß l. c. S. 48 f.; Köberle, Natur und Geist l. c. S. 282 („rû$_a$ch ist es vor allem, worin Mensch und Gottheit sich berühren“).

sondern auf die ganze belebte Kreatur". Die rûach in den Geschöpfen mag auch Ähnlichkeit haben mit einer „anerschaffenen Inspiration"; die Wirkung der rûach liegt auch nicht selten „jenseits der Selbstmächtigkeit des Menschen".[1]) Aber bei diesen parallelen Zügen hat es sein Verbleiben; denn die rûach der heiligen Schriften ist bestimmt Prinzip des bewußten Denkens und Handelns.

19.

Wenn man nun anerkennt, daß die Begriffe nefeš und rûach wesentlich voneinander verschieden sind, ist damit eine trichotomische Anschauung bei den heiligen Autoren gegeben?[2])

Die Entwicklung des nefeš-Begriffes, wenn sie sich auch nicht selten auf mehr oder minder klare Andeutungen stützen muß, *ergibt einen einheitlichen Stammbaum, von dem die sämtlichen in der heiligen Schrift vorliegenden Begriffsbestimmungen des Wortes nefeš abgeleitet werden können.* nefeš ist erst die Bezeichnung des sinnenfälligen Atems, der das Vorhandensein des physischen Lebens bezeugt; wird durch Projizierung nach innen leitendes Prinzip dieses physischen Lebens und nunmehr als selbständig existierend — substanziell — im Leibe wohnend gedacht; schließlich werden die am Menschen gleichfalls äußerlich zu beobachtenden Gefühle und Affekte ebenfalls ihr zugeteilt; durch Abbröckelung mancher Begriffsmerkmale erscheinen sodann die Bedeutungen „animalisches Leben", „Person". *Dieser einheitliche Stammbaum scheint*

---

[1]) Fr. Sperl, Die biblische Anschauung von Geist und Seele und die moderne Erkenntnis des Unbewußten und des Bewußtseins (Zeitschr. f. Religionspsychologie, Halle 1911 [1908], S. 145—165).

[2]) Die Anschauung, daß rûach und nefeš verschiedene Benennungen der einen Sache, also Namen für das eine höhere Prinzip im Menschen sind, ist vertreten von *Hastings* (Dict. Extravol. u. Religion of Israel S. 666): The same functions are attributed at one time to the nephesh and at another to the rûach ... This indeed has not prevented its coming about that in certain expressions usage has established only one of the terms, or has at least secured a preference for it; W. *Bousset* (Die Religion des Judentums, Berlin 1903, S. 381): „Seele und Geist sind engverwandte und doch um eine Nüance verschiedene Termini"; *Schultz* (Alttestam. Theol. l. c. S. 498 f.): „Der Geist ... ist nicht eine Substanz neben der Seele, sondern dasselbe Leben, nur daß, wenn man von dem Geiste redet, der Ton auf die mit Gott zusammenhängende allgemein menschliche Lebenskraft fällt, während bei Erwähnung der Seele die besonderen persönlichen Gefühle, Empfindungen, Gedanken und Wünsche in den Vordergrund treten"; *Smend* (l. c. S. 442): „Das den Körper belebende Prinzip wird je nach dem Zusammenhang bald ruach bald nefes genannt"; *Roos* (l. c. S. 36): „Ubi rûach dicitur, anima et corpus distincte consideratur, nefeš vero animam humanam, quatenus cum corpore unam personam constituit vel constituerat repraesentat; M. *Hetzenauer* (Theologia Biblica I, Freiburg 1908, S. 532): Eadem pars hominis vocatur anima, quatenus est principium vitae sensitivae et vegetativae, vocatur spiritus quatenus est principium vitae intellectualis; saepe tamen anima et spiritus promiscue adhibentur.

bei Entwicklung des Begriffes von rû$_{a}$ch nicht vorzuliegen. Die Weiterbildung der Urbedeutung „Atem“ ist nur spärlich; rû$_{a}$ch als bewegliche und fließende Lebenskraft im Innern des Menschen und rû$_{a}$ch als Sitz einzelner Affekte mögen hier ihren Ursprung haben; und an diesen Stellen ist rû$_{a}$ch = Atem stets unvergleichlich deutlicher zu erkennen als in den parallelen Aussagen über nefeš. Den Begriff eines im Leibe wohnenden, substanziellen Lebensprinzipes hat rû$_{a}$ch nie gewonnen.

Dagegen scheint die Bedeutung rû$_{a}$ch = allgemein kosmische rû$_{a}$ch einen zweiten Stammbaum für die menschliche rû$_{a}$ch abzugeben. So wie die kosmische rû$_{a}$ch alles geschöpfliche Leben bewirkt, so hat Jahwe in das Innere des Menschen eine partielle Lebensrû$_{a}$ch gelegt, die er nur zurückzurufen braucht, um den Tod des Menschen herbeizuführen. Die rû$_{a}$ch jhwh ist das Aktive, Antreibende in der Welt; ebenso erscheint die menschliche rû$_{a}$ch als das den Menschen anstachelnde, zum Handeln bestimmende psychische Element. rû$_{a}$ch jhwh ist unwiderstehlich, reißt alles mit sich fort; ähnlich ist die Wirkungsweise der menschlichen rû$_{a}$ch, den Menschen überwältigend und zwingend. rû$_{a}$ch jhwh beeinflußt alles, auch die Gesinnung und den Charakter des Menschen, alles religiöse und sittliche Handeln ist ihr Werk; so mochte die Anschauung von einer im Menschen vorhandenen partiellen rû$_{a}$ch als dem Sitz der höheren Seelentätigkeit entstehen.

Stellen, die Ohnmacht, Mutlosigkeit, große körperliche Schwäche, Ratlosigkeit und ähnliches auf Entweichen von rû$_{a}$ch aus dem Körper zurückführen, *scheinen auf einen dritten Stammbaum der rû$_{a}$ch-Vorstellung zu deuten: auf alten, nur mehr in flüchtigen Spuren nachweisbaren Volksglauben.* Viele Völker haben aus der Beobachtung von Schlaf, Traum, Ohnmacht die Vorstellung von einem Doppelgänger gebildet, der im Menschen wohnt und die genannten Erscheinungen durch sein Entweichen verursacht. Auch besondere intellektuelle und moralische Leistungen eines Menschen wurden auf die Tätigkeit dieses Doppelgängers zurückgeführt. So wie die Israeliten einst den Glauben an Dämonen, rûchôt, besaßen, deren Einwirkung sie sonst unerklärbare Vorgänge zuschrieben — die Spuren dieses Glaubens wurden oben aufgeführt —, so mochten sie auch anfänglich unter rû$_{a}$ch einen solchen Doppelgänger verstehen. Die heiligen Bücher haben allerdings für rû$_{a}$ch diesen Begriff nicht mehr. So wie die theologische Spekulation — der Jahwismus — jene rûchôt in die allgemeine rû$_{a}$ch jhwh verflüchtigte, so ist der Begriff des rû$_{a}$ch-Doppelgängers dem Begriff der rû$_{a}$ch als eines von Gott in den Menschen gelegten Tätigkeitsprinzipes gewichen. Und für den in š^{e}'ôl weiterlebenden Doppelgänger des Menschen haben die heiligen Autoren den Namen r^{e}fâ'îm. Aber es ist nicht zu bestreiten, daß die genannten Wendungen durch besagte Annahme ihre beste Erklärung finden.[1])

[1]) Über diese Anschauung s. *Targe* l. c. S. 22, 17/18; Lodz l. c. S. 59.

Dieses Vorhandensein von Elementen verschiedener Herkunft und die Unmöglichkeit, sie alle auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen, scheint in der Frage nach Dichotomie oder Trichotomie der heiligen Schrift eine gute Lösung zu geben.

Jene Entwicklung des rûach-Begriffes, die auf der Urbedeutung „Atem" fußt, und die rûach zu der Bedeutung Lebensprinzip und Sitz der Affekte bringen konnte, ist gegenüber jener von nefeš, nicht zum Auslauf gekommen nnd verkümmert geblieben. rûach als „allgemein" kosmische rûach und rûach Jahwes hat sich des Begriffes bemächtigt und ihm Elemente beigefügt, die ihm vermöge seines Ursprunges nicht zukamen. Und diese rûach hat mit nefeš nichts mehr zu tun. rûach und nefeš gehen nicht nur auf verschiedene Ursprünge zurück; sie entwickeln sich auch bei den heiligen Schriftstellern selbständig nebeneinander und unabhängig voneinander. Die heiligen Autoren gebrauchen die beiden Termini; aber niemals stehen sie klar und scharf sich abhebend nebeneinander;[2]) und nie beschäftigt sich die philosophische oder theologische Reflexion damit, die beiden Begriffe zu vergleichen. Beide Entwicklungsreihen sind Versuche, das Rätsel des menschlichen Wesens zu lösen; beide sind Grundlegungen einer dichotomischen Erklärung der Menschennatur als bestehend aus einem niederen und einem höheren Prinzip; aber beide sind innerhalb des alten Testamentes nicht zum Auslauf gekommen. Erst wenn beide Begriffsreihen in einer späteren Stufe der Entwicklung zusammengeführt wurden, war die Möglichkeit einer trichotomischen Erklärung der menschlichen Natur gegeben.[3])

Über den Doppelgänger des griechischen u. a. Volksglaubens s. S. 52. rûchôt (πνευματα) neben n^efāšôt (ψυχαί) für abgeschiedene Seelen häufig in Apokryphen (Hen 16 1 22 5 u. a.; s. Bousset l. c. S. 38 ff.). Auch Dan LXX 3 86 ist πνεύματα von der Geisterwelt gebraucht (gegen Grimm z. St., der πνεύματα und ψυχαί von den beiden geistigen Sphären des Menschen versteht). 3 65 πνεύματα ist = venti.

[2]) rûach und nefeš stehen sehr selten nebeneinander, und nur in poetischer, gehobener Sprache und in Parallelismus, wo sie alsdann gleichbedeutend sind und rûchî von nafšî wenig verschieden ist: Job 7 11 „ich will reden b^eṣar rûchî, und klagen b^emar nafšî"; Is 26 9 „meine Seele begehrt nach dir, mein Geist sehnt sich nach dir" (nafšî und rûchî mit erster Person konstruiert, also beide = ich); Job 12 10 „in seiner Hand ist nefeš kol—chaj und rûach kol—b^ešar—'îš. Vgl. Sir H 4 2 „den Geist einer bedürftigen Seele quäle nicht und entziehe dich nicht denen, die bedrängter Seele sind (rûach im ersten Glied mit LXX Vulg zu streichen oder nefeš = eine bedürftige Person). Vgl. Bar 3 1 „eine bedrängte Seele (ψυχὴ ἐν στενοῖς) und ein bekümmerter Geist (πνεύμα ἀκηδιῶν) schreit zu dir".

[3]) vgl. Stade, Bibl. Theol. l. c. S. 180: „Der Streit, ob im A. T. eine trichotomische oder eine dichotomische Einteilung vorliegt, ist verkehrt ... Man übersieht, daß es sich um Versuche handelt, sich in Erscheinungen zurecht zu finden, die in ihrer wirklichen Bedeutung gar nicht begreifbar sind ... Wahrscheinlich haben sich die Begriffe nefeš und rûach unabhängig

Damit fallen die Versuche, aus den Büchern des alten Testamentes ein ausgeprägtes anthropologisches System herauszukonstruieren, in sich zusammen.

Es geht nicht an, rûₐch zu nehmen als principium, nefeš als principiatum,[1]) und beide als Bezeichnungen des einen substanziellen, höheren Elementes im Menschen; nefes wie rûₐch erscheinen vielmehr als Leben wie Lebenstätigkeit und Gemütsäußerungen verursachend. Es ist ebenso schlecht begründet, von rûₐch zu behaupten, daß sie „unabhängig vom Leib und denselben belebend das innere Leben in seiner Selbständigkeit“ ausmacht.[2]) Auch nefeš belebt den Leib, und auch der nefeš wird inneres Leben des Menschen — das ganze Leben der konkupisziblen Affekte — zugeschrieben. Es ist nicht minder aussichtslos, das Verhältnis der beiden als nefeš und rûₐch bezeichneten Elemente zueinander festzustellen. Wie wäre zu belegen, daß rûₐch mittelbar, durch die nefeš, den Leib belebt![3]) Oder daß „die allgemein waltende rûₐch in dem einzelnen Körper ... die ihm persönlich eignende nefeš erzeugt“,[4]) oder daß „rûₐch nur die Kraft ist, welche die nefeš zu einer lebenden macht“,[5]) oder daß „nefeš sich im Menschen entwickelt, wenn rûₐch in die bāšār eingeht“![6]) Oder daß nefeš „die eigentümliche Doxa“ sei, „in welcher sich der Geist lieblicher Wesen spiegelt?“[7]) Oder welche Grundlagen in der heiligen Schrift sollen die poesievollen Vergleiche des menschlichen Geisteswesens mit dem jüdischen Heiligtum,[8]) dessen Vorhof, Heiligstem und Allerheiligstem, oder mit dem siebenarmigen Leuchter des Tempels haben?[9]) Wozu soll es führen, wie im göttlichen so im menschlichen Wesen eine Trinität finden zu wollen zwischen bāšār, nefeš, rûₐch,[10]) oder gar zwischen rûₐch, Fleischesnefeš und geistiger nefeš (etwa nᵉšāmāh, rûₐch, nefeš in der Kabbala)![11])

Alle diese Konstruktionen scheitern an der Tatsache, daß der Sprachgebrauch sich nicht an sie kehrt. Funktionen, die in den Wirkungskreis der nefeš gehören sollten, finden sich immer wieder bei rûₐch; und Aussagen, die systemgemäß von rûₐch zu machen wären, liegen stets wieder auch von nefeš vor. Es sind Stellen in den heiligen

---

voneinander gebildet. Da sich sowohl nefeš als rûₐch gegensätzlich zu bašar verhält, so liegen zwei Dichotomien vor; da diese beiden aber kombiniert werden können, so ist die Anlage zu einer Trichotomie gegeben“.

[1]) Dillmann, Handbuch l. c. S. 359.

[2]) Beck, Umriß l. c. S. 31.

[3]) Beck l. c. S. 31; vgl. Delitzsch, System l. c. S. 98.

[4]) Grüneisen l. c. S. 35.

[5]) Schwally l. c. S. 5.

[6]) Stade l. c. S. 182.

[7]) Delitzsch l. c. S. 195.

[8]) Haußmann, Die biblische Lehre l. c. S. 40.

[9]) Delitzsch l. c. S. 201 ff.

[10]) Delitzsch l. c. S. 195; Haußmann l. c. S. 27; Rudloff l. c. S. 8.

[11]) Rudloff l. c. S. 16. Die bei Delitzsch (l. c.) entwickelten Theorien nennt Sperl (l. c. S. 147) mit Recht „ein gnostisches Weiterspinnen biblischer Gedanken“. Ähnliche Anschauungen von Kirchenvätern und christologischen Irrlehrern s. bei Sperl und Delitzsch (l. c.).

Büchern vorhanden, die dichotomisch, und solche, die trichotomisch klingen.

Die heiligen Bücher enthalten eben kein psychologisches System. Was sie, die Anschauung über die Zusammensetzung des menschlichen Wesens betreffend, bieten, ist nicht Ergebnis der Spekulation, ist, um den Ausdruck zu gebrauchen, Vulgärpsychologie, oder, wenn man will, Psychologie des Sprachgebrauches. Die heiligen Bücher unterscheiden in großen Umrissen bereits verschiedene Wahrheiten, die späterhin philosophisch begründet und in bestimmten Terminis fixiert worden sind. Sie wissen von einem höheren Prinzip im Menschen, das dem niederen gegenübersteht. Aber sie haben diese Kenntnis aus den Wahrnehmungen des Alltagslebens gewonnen, aus der Wahrnehmung des Zusammenhangs zwischen dem Atem und dem Blut, aus der Erkenntnis gewisser höherer und niederer seelischer Tätigkeiten im Menschen, der Unterscheidung eigener menschlicher und anscheinend von außen kommender Vorgänge innerhalb des Menschen. Auf dieselbe Weise gelangten sie zu Ideen über ein Fortleben des Menschen nach dem Tod. Althergebrachte und von andersher eingebrachte Gedankengänge werden anregend und verändernd auf diese unbewußte Spekulation eingewirkt haben. Die sich auf diesem Wege bildenden Vorstellungen wurden — da es fixierte Termini nicht gab — in jenen Worten ausgedrückt, deren Bedeutung mit den Begriffen, die sie jetzt bezeichnen sollten, irgendwelche Parallelen aufwies. Und diese Begriffe sind es, die im Sprachgebrauch der heiligen Bücher des alten Testamentes vorliegen. Und diese im Sprachgebrauch, in der unbewußten und absichtslosen Überlegung sich bildenden Anschauungen sind es, die allein in ihrer Gesamtheit eine „biblische Psychologie oder Anthropologie" ergeben.

Erst die auf diesem Sprachgebrauch aufbauende, zum Teil von fremder, systematischer Philosophie beeinflußte philosophische Spekulation hat damit begonnen, die Vulgärbegriffe der heiligen Bücher zu philosophischen, scharf umgrenzten Begriffen umzugestalten. Und es sind bereits einige deuterokanonische Bücher, die die Spuren der beginnenden philosophischen Arbeit erkennen lassen.

20.

Die in hebräischer (aramäischer) Sprache abgefaßten, jetzt in griechischer Übersetzung vorliegenden Deuterokanonika 1 Macch, Tobias, Judith, Baruch [1]) schließen sich völlig an den Sprachgebrauch der älteren

---

[1]) nefeš = Mensch, Kopf (bei Zählungen) 1 Macch 2 38 9 2 10 33 Judith 11 7 Sir 16 30 (*ἕως χιλίων ψυχῶν ἀνθρ., ψυχὰς ἀνθρ. πολλάς, πᾶσαν ψυχήν, ψυχή παντὸς ζῴου*). Bekannte alttest. Redensarten Sir 2 17 7 17 Judith 4 9

heiligen Bücher über nefeš und rûₐch an. Sirach macht, trotzdem in den neu aufgefundenen Bruchstücken des hebräischen Originaltextes manche neue Wendungen auftauchen, hiervon keine Ausnahme.[1] Aber

---

(ταπεινοῦν ψυχάς), 1 Macch 1 48 (βδελύξαι τὰς ψυχάς), Sir 6 26 Tob 1 12 13 6 (ἐν πάσῃ ψυχῇ u. ähnl.), Sir 23 18 (λέγειν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ). nefeš als Pronominalersatz Sir 31 17 47 15 (γῆν ἐπεκάλυψεν ἡ ψυχή σου, v. Salomo; ἡ ψ. σ. = „deine Person" ist allen anderen Auffassungen vorzuziehen), Sir 24 1 21 27 1 30 Tob 13 7 Tob א 13 15. nefeš als Träger des animalischen Lebens in den bekannten Wendungen Judith 12 4 (ζῇ ἡ ψυχή σου), 1 Macch 9 9 Judith 10 15 (σώζειν τὴν ψ.), Sir 35 23 (πιστεύειν τῇ ψ.), Tob 1 11 (συντηρῆ σαι τὴν ψ. = šāmar lᵉnefeš), Sir 21 2 (ἀναιρεῖν ψυχάς), 1 Macch 2 40 3 21 9 44 12 51 (περὶ, ὑπὲρ τῆς ψυχῆς), 1 Macch 2 50 (δότε τὰς ψυχὰς ὑπὲρ ...), Tob א 12 10 (πολέμιοι τῆς ἑαυτ. ψ.), Sir 10 29 19 4 20 22 21 28 (ἁμαρτάνειν εἰς ψ., ἀπολλύειν τὴν ψ., μολύνειν τὴν ἑ. ψ.), vgl. φείσασθαί τινος τῆς ψυχῆς 1 Macch 13 5 Jud 13 20, ἐξ ἡμῶν κρέμαται ἡ ψυχὴ αὐτῶν Judith 8 28. Die Vorstellung vom Ausgehen der nefeš im Tod Tob 14 11 (ἐξέλιπεν αὐτοῦ ἡ ψυχή) und Judith 7 27 (ἐκλειπούσας τὰς ψυχὰς αὐτῶν, wohl vom Tod zu verstehen; doch könnte der Ausdruck auch auf hebr. nāfach, hištapēk, hitʿaṭṭēf zurückgehen). nefeš als Sitz von Gefühlen und Affekten Sir 23 6 (ψυχὴ ἀναιδής), 23 16 (ψ. θερμή), 26 14 15 (ψ. πεπαιδευμένη, ἐγκρατής; hier nefeš als Sitz des Begehrens, oder n. = Person), 29 25 (ἔδωκεν [der Lüge] τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), Judith 12 16 (ἐσαλεύθη ἡ ψ., = vor Begier), Judith 16 9 (τὸ κάλλος αὐτῆς ᾐχμαλώτισεν ψυχὴν αὐτ.), Sir 34 29 (πικρία ψυχῆς), Tob א 8 20 (ψ. κατωδυνομένη), Tob א 3 1 (περίλυπος γενόμενος τῇ ψ.), Tob א 3 10 (ἐλυπήθη τῇ ψυχῇ), Bar 3 1 (ψυχὴ ἐν στενοῖς), Sir 34 28 Tob א 8 20 Tob 13 14 (εὐφροσύνη ψυχῆς, εὐφρανεῖν τὴν ψ.), Tob 6 18 (ἡ ψ. αὐτ. ἐκολλήθη αὐτῇ = tidbaq nafšô bᵉ ... Gen 34 3), Sir 25 2 (ἐμίσησεν ἡ ψ.). Die Ausdrücke Jud 14 19 (ἐταράχθη αὐτῶν ἡ ψυχὴ σφόδρα) und 1 Macch 3 31 (ἠπορεῖτο τῇ ψυχῇ αὐτοῦ σφόδρα) sind ohne hebräische Parallele; ψυχὴ ist hier wohl = rûₐch; vgl. lō'—hājāh bô ʿôd rûₐch (3 Reg 10 5 u. a.) und tipāʿem rûchô (Gen 41 8 u. a.); hierzu Judith 14 6 (ἐξελύθη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ) Sir 14 8 (ὑπερορῶν ψυχάς) ist ψυχή = Person. Sir 2 1 (ἑτοίμασον τὴν ψ. σου εἰς πειρασμόν) und Judith 11 8 (τὰ πανουργεύματα τῆς ψ. σου) vertritt ψ. wohl das Personalpronomen. — In rûₐch: πνεῦμα = Wind Sir 39 28 43 17. Die Vorstellung von der Entstehung von Ohnmacht, Mut usw. durch Entweichen der rûₐch Judith 14 6 (ἐξελύθη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ), Judith 7 19 (ὠλιγοψύχησεν τὸ πν. αὐτῶν), 1 Macch 13 7 (ἀνεζωπύρισεν τὸ πνεῦμα τ. λ.). Affekte bei rûₐch Tob א 4 3 (λυπεῖν τὸ πν.), Bar 3 1 (πνεῦμα ἀκηδιῶν). rûₐch = Lebensodem Sir 31 14 (πνεῦμα φοβουμένων K. ζήσεται). Die kosmische rûₐch Jud 16 14 (ἀπέστειλας τὸ πνεῦμά σου καὶ ᾠκοδόμησεν), und Sir 39 6 (πνεῦμα συνέσεως). rûₐch im Tod hinweggenommen Tob 3 6 (ἐπίταξον ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ), und Bar 2 17 (οἱ τεθνηκότες ἐν τῷ ᾅδῃ ..., ὧν ἐλήμφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν): „nicht die Toten in der Unterwelt, deren Lebensodem aus ihrem Leib genommen ist, werden die Herrlichkeit und das Recht des Herrn preisen; aber die lebende Seele (ψ. = der lebende Mensch, αὐτοῦ mit Cod A u. a. HsHs zu streichen), die stark betrübt ist, die (auf ψ. bezogen, statt des sinnlosen ὃ LXX; ἐπὶ τὸ μέγεθος unerklärbar, vielleicht stand hier ein das λυπουμένη verstärkender Ausdruck) einhergeht, gebeugt und schwach ... (das Folgende unverständlich, vielleicht: deren Augen verlöschen, die hungert), wird (Sing. mit Vulg und griech. HsHs) deine Herrlichkeit und dein Recht preisen, o Herr". Judith 10 13 ist σὰρξ μία οὐδὲ πνεῦμα ζωῆς mit kol—bāšār ʾᵃšer—bô rûₐch chajjîm zu vergleichen. Tob 6 8 πνεῦμα πονηρόν = δαιμόνιον. — Es sei darauf hingewiesen, daß die Stellen der in griechischer Sprache vorliegenden Deuterokanonika hier mit Vorsicht aufzunehmen sind, da wie in LXX auch hier manchmal ψυχή auf ein lēb der hebräischen Vorlage zurückgehen dürfte.

[1]) Der hebr. Sirach-Text nach H. Strack (München 1903). nefeš als Pronominalersatz Sir H 3 18 (מעט נפשך, halte dich für gering), 4 7 (האהב

bereits in 2 Macch scheinen anders geartete Vorstellungen über das höhere und niedere Prinzip im Menschen sich geltend zu machen. Der heilige Verfasser zeigt nur noch wenige deutlich erkennbare Anklänge an den hebräischen Sprachgebrauch über nefeš und rûach.[1]) Er sagt auch starke und stürmische Affekte nur

---

לנפשך erweise dich freundlich), 10 29 (wer wird vor dem Achtung haben, der sich selbst verachtet, מקלה נפשו), 10 28 (. . . כבד נפשך, achte dich selbst), 14 5 und 14 6 (רע לנפשו, wer sich selbst böse ist), 31 15 (betrachte deinen Nächsten wie dich selbst, כנפשך), 37 19 mancher ist töricht für sich selbst, לנפשו), 37 22 (mancher ist weise für sich selbst, לנפשו). nefeš = animalisches Leben 4 20 (um deines Lebens willen, אל נפשך), 4 22 (gegen dein Leben, על נפשך), 13 12 (er hat nicht Mitleid mit dem Leben der vielen, לא יחמל על נפש ר), 51 3 (das Leben nehmen, בקשי נפשי), 32 23 37 8 (das Leben bewahren, שמר נפש), 51 1 (n. vom Tod erretten, מדית ממות נפשי), 51 6 (n. rührt an den Tod, תגע למות נפשי), 10 29 (freveln gegen die eigene n., מרשיע נפשו). Die Anschauung vom Ausgehen der Seele im Tod 38 23 (עם צת נפשו, da einmal seine S. ausgegangen ist). nefeš als Sitz der Gefühle 14 4 (seiner Seele versagend, מונע נפשו), 14 16 (laß es deiner Seele gut gehen, פנק נפשך), 37 27 (prüfe deine Seele [was du vertragen kannst], נס נפשך), 37 28 (nicht jede S. soll jede Speise wählen, לא כל נפש כל זנ תבחר), 51 29 (es freut sich meine S. über mein Wohlbefinden, תשמח נפשו בישיבתי), 30 23 (bring es deiner Seele bei = sei klug, und laß es dir gut gehen פת נפשך). n. als Sitz des Begehrens 5 2 (einhergehen hinter dem Gelüst der Seele, ללכת אחר תאות נפשך), 6 2 (gib dich nicht in die Macht deiner Lust, אל תפול ביד נפשך), 14 2 (glücklich der Mann, den sein Gelüst nicht arm macht, לא נפשו הסרתו), 9 6 (übergib nicht der Hure deine Seele, אל תתן לזי נפשך; dieser Ausdruck noch 30 21 „gib d. S. nicht der Streitsucht hin“ oder: gib dich nicht dem Schmerze hin, ל[ד]ד[ו]ן; vgl. 7 20 „der Knecht, der sich dir widmet“, שכר נותן נפשו; vielleicht ist 9 2 אל תקנא zu verbessern in אל תתן, = gib nicht dem (Ehe)Weib dich völlig hin), 4 27 (zum Toren neige nicht deine Seele, אל תצע לנבל נפשך), 6 4 19 2 (eine lüsterne Seele, נפש עזה; vgl. 40 30, wo wohl עוז נפש in עז נפש zu korrigieren. Konstruktion unklar). 20 13 (der Weise spicht mit wenig Worten seinen Wunsch aus, נפשו). nefeš als Sitz der Affekte 4 2 (betrübter Seele, מדכדך נפש), 4 6 (mit verbitterter Seele, בכאב נפש), 50 25 (Abscheu, קצה נפשי), 4 1 (מר נפש; das andere נפש hier ist zu streichen, oder mit Peters „neve esurire sinas animam pauperis et amari animo); auch der Ausdruck מפח נפש, „Verhauchen der Seele“ (30 12; vgl. 4 2 נפש חסירה אל תפוח) dürfte etwa „tiefes Herzeleid“ besagen, also seine ursprüngliche Bedeutung verloren haben. nefeš als Sitz höherer Funktionen 51 24 (dürstet nach Weisheit, צמאה), 51 26 (ihre [der Weisheit] Last nehme eure Seele an, תשא נפשכם משאה), 51 19 (S. heftet sich auf die Weisheit, חשקה), 51 20 (m. S. gebe ich hinter d. Weish. her, נפשי נתתי אחריה), 51 26 (wer seine Seele gibt = der Weisheit, נותן נפשו), 32 16 (gute Gedanken wird er aus der Seele herausbringen, תחבולות מנפש יוציא), 40 29 (Befleckung der Seele, מגעל נפש). — rûach = menschliche rûach 4 6 7 11 (מרורוח, betrübten Geistes); rûach = prophetische rûach 48 24 (רוח גבורה), 48 12 (ברוחו, = über den Geist, der in ihm war, als dem Propheten, und niemand hatte über den Geist Macht, der in ihm war, משל ברוחו). Der Ausdruck בקצות רוחות כל בני אדם (16 17 „was bin ich unter allen Söhnen Adams“) ist mit rûchōt l^ekol—bāšār Num 16 22 (u. a.) und rûach kol—b^ešār—'îš Job 12 10 zu vergleichen. In 30 15 (besser guter Odem als Perlen) ist rûach wohl = (gesunder) Atem. — Noch nicht geklärt ist 31 20 (Peters: Somnus sanitatis cum ventre defaecante, et surget mane et anima illius cum ipso. Somnus sanitatis cum homine prudenti, dormiet usque mane et anima illius cum ipso).

[1]) ἐν ἐσχάτῃ δὲ πνοῇ γενόμενος 7 9, τῷ παντελῶς ἐν ἐσχάτῃ πνοῇ κειμένῳ 3 31 (vgl. lō' nōt^erāh—bô n^ešāmāh 3 Reg 17 17); καρδίᾳ μεγάλῃ καὶ ψυχῇ βουλομένῃ 1 3 (vgl. b^ekol—nefeš ûb^ekol—lēbāb).

mehr von ψυχή aus. Der von tierischer Wut ergriffene Antiochus ist τεθηριωμένος τῇ ψυχῇ (5 11); die äußerste Bestürzung ist ἡ κατὰ ψυχὴν ἀγωνία (3 16). Starkmut in der Ertragung von Pein und mutige Begeisterung zum Kampf ist nicht mehr rûₐch; sie haben ihren Sitz in ψυχή. Der König staunt über den Mut der Jünglinge (ἐκπλήσσεσθαι τὴν τοῦ νεανίσκου ψυχὴν 7 12). Die Juden „erstarkten in der Seele", zum Kampf (ἐπερρώσθησαν ταῖς ψυχαῖς 11 9). Die Rede des Judas erfüllte die Seelen der Jünglinge mit Mannesmut (ψυχὰς νέων ἐπανδρῶσαι 15 17).[1]) Die menschliche rûₐch, als dem Menschen einwohnendes, ihm zugehörendes Lebensprinzip, ist dem heiligen Verfasser unbekannt. Sein πνεῦμα ist der allgemein waltende Lebensodem Ezechiels. In unverkennbarem Anklang an die Belebung der Totengebeine Ez 37 ruft die macchabäische Mutter ihren Söhnen zu: „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoß geworden seid; nicht ich habe euch den Lebensodem und das Leben geschenkt (τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ἐχαρισάμην), und nicht ich habe die (körperliche) Gestaltung eines jeden kunstvoll geordnet. So wird der Schöpfer des Weltalls, der das Werden des Menschen geordnet und das Werden aller Dinge gewirkt hat, den Lebensodem und das Leben euch . . . wieder zurückgeben . . ." (7 22 23).[2]) Derselbe Gedanke wird von dem sterbenden Razias ausgesprochen, der „den Herrn des Lebens und des Lebensodems" (τόν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος) anruft, daß er ihm einst seine Eingeweide wiedergebe (14 46).[3])

Was jedoch bei 2 Macch am meisten auffällt, das ist die entschiedene Dichotomie des heiligen Verfassers.

Auch die hebräischen Bücher des A. T. stellen öfter nefeš und bāšār, bezw. für bāšār gleichbedeutende Ausdrücke, einander gegenüber, und erwecken damit den Schein einer klaren dichotomischen Anschauung. Allein das geschieht entweder in poetischem und emphatischem Parallelismus, wie Ps 63 2 („nach dir dürstet meine Seele, nach dir lechzt mein Leib"),[4]) Ps 44 26 („gebeugt zum Staub ist unsere Seele, es klebt an der Erde unser Leib"), Prov 11 17 („seiner eigenen Seele tut wohl der Barmherzige, sein eigenes Fleisch betrügt der Harte"), Ps 31 10 („verlöscht ist vor Kummer mein Auge, meine Seele und mein Leib"),[5]) Job 14 22 („sein eigenes Fleisch ist in Trauer, seine eigene Seele in Leid"),[6]) Sir H 51 2 („du hast vom Tod errettet meine Seele, bewahrt

---

[1]) vgl. hierzu 7 20 εὐψύχως ἔφερεν.

[2]) Es ist zweifelhaft, ob man hier πνεῦμα als principium, ζωή als principiatum zu verstehen hat. Der Ausdruck dürfte eine archaistische Formel darstellen, und so werden die beiden Begriffe ineinander überfließen.

[3]) In dem Ausdruck ὁ τῶν πνευμάτων (πατέρων?, Swete Grimm Strack) καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης (3 24) bezeichnet πνεύματα die Geisterwelt (vgl. Hen 50 3 54 5 6 u. a., wo Gott häufig als „Herr der Geister" bezeichnet wird).

[4]) Die beiden Parallelglieder sind hier emphatische Erweiterung von v. 2a: Jahwe, du mein Gott, ich suche dich.

[5]) v. 10c (nafšî ûbiṭnî) ist wohl aus Gründen des Versmaßes zu streichen (Kittel).

[6]) Über die Stelle ausführlich S. 36 f.

meinen Leib vor der Grube, aus der Hand Scheols befreit meine Füße").[1]) Und hier sind die beiden Termini volltönende Umschreibung der Person; „in parallele Versglieder auseinandergezogen dient jedes für sich zur Umschreibung des ganzen Menschen";[2]) „der Begriff ‚selbst', gewöhnlich durch nefeš allein ausgedrückt, wird hier in nefeš und bāšār zerlegt";[3]) sowie von beiden dasselbe ausgesagt ist, so bezeichnen sie beide ein und dasselbe Objekt in poetischer, wirkungsvoller Umschreibung = die menschliche Person; sie bringen so wenig einander entgegengesetzte und voneinander verschiedene Bestandteile der menschlichen Natur zum Ausdruck als die von anderen Stellen zur Darstellung desselben Gedankenganges in Parallele gebrachten Worte „Seele" und „Füße" (Ps 56 14 116 8), „Seele" und „Hals" (Prov 3 22) u. a.[4]) Oder es handelt sich um einen mehr oder minder abgeblaßten nefeš-Begriff, der mit der vollen Bedeutung des Wortes, in der es als höheres Prinzip dem niederen, als Seele dem Leib, gegenübergestellt werden könnte, wenig mehr zu tun hat. So ist nefeš Prov 24 14[5]) („Weisheit ist deiner Seele heilsam", wie der Honig süß deinem Geschmack), und Mich 6 7 („muß ich meinen Erstgebornen geben als meine Sühne, die Frucht meines Leibes als Sündopfer für meine Seele")[6]) Ersatz des Personalpronomens. Js 10 18 (Jahwe wird die Herrlichkeit Assyriens vernichten „von der Seele bis zum Fleisch") stellt minnefeš w^eʿad¯bāšār eine erstarrte Redewendung dar, die weiter nichts besagt als „von innen und außen", „bis zum letzten Rest". In Stellen wie Deut 12 23 ist es ein roh animistischer nefeš-Begriff, der als das im Blut wohnende Lebensprinzip der bāšār, als dem von ihr Belebten, gegenübergestellt wird.[7])

Dagegen kennt 2 Macch mit voller Bestimmtheit nur mehr *σῶμα* und *ψυχή*, die er als die beiden Bestandteile der menschlichen Natur einander gegenüberstellt.

Leib und Seele hat Razias für das gefährdete Judentum eingesetzt (*καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὑπὲρ τοῖ Ἰουδαισμοῦ παραβεβλημένος* 14 38). Leib und Seele will der jüngste der machabäischen Brüder für die Gesetze hingeben (*καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι* 7 37).[8]) Mit völliger

---

1) פתית ממות נפשי חכשת בשרי משחת ומיד משאול הצלת רגלי.

2) Grüneisen l. c. S. 45.

3) Marti zu Job 14 22.

4) Als solche Parallelismen können noch betrachtet werden: Prov 16 24 (ein freundliches Wort ist „süß für die Seele und wonnig für das Gebein"), und Sir H 40 29 (Leckerbissen einer Gasterei sind „Befleckung der Seele" und „Strafe für die Eingeweide").

5) dēʿāh statt d^eʿeh (Kittel, Nowack).

6) Parallel stehen pišʿî und chaṭṭaʾt (also nicht = Sünde meiner Seele), b^ekôrî und p^erî biṭnî, nafšî mit dem Suffix in pišʿî; nafšî also = meine Person. Kautzsch übersetzt „als Buße für mein Leben", was chaṭṭaʾt nafšî kaum heißen kann, und wofür eher kōfer stehen würde. Ob es sich um ein faktisches Opfer der Leibesfrucht handelt, ist für die Deutung der nafšî ohne Belang; s. hierüber die Kommentare.

7) Die Stellen s. S. 27 f.

8) Swete hat mit Cod A *τύχην*; mit Rücksicht auf 14 38 15 30 6 30 und Vulg ist jedoch *ψυχήν* zu lesen.

Hingebung, mit Leib und Seele hat Judas gekämpft (*ὁ καϑ' ἅπαν σώματι καὶ ψυχῇ πρωταγωνιστής* 15 30). Eleazar hat in der Qual „dem Leibe nach grimme Schmerzen" erduldet, „der Seele nach sie gerne aus Gottesfurcht" ertragen (*σκληρὰς ὑποφέρω κατὰ σῶμα ἀλγηδόνας μαστιγούμενος, κατὰ ψυχὴν δὲ ἡδέως διὰ τὸν αὐτοῦ φόβον ταῦτα πάσχω* 6 30).

Das ist nicht die philosophisch festgelegte Dichotomie, nicht die Anschauung von einer immateriellen Seele im materiellen Leib; aber es ist der Ausschluß der die menschliche rûach betreffenden Gedankengänge; es ist die Inanspruchnahme der psychischen Tätigkeiten für die *ψυχή*-nefeš allein; es ist die erste Andeutung dafür, wie in der an die heiligen Schriften anschließenden jüdisch-palästinensischen Theologie die Anschauungen des alttestamentlichen Sprachgebrauches zu einem spekulativen anthropologischen System sich weiterbilden werden; wie die beiden aus verschiedenen Quellen hervorgegangenen Gedankenreihen über ein höheres und ein niederes Prinzip im Menschen — nefeš, rûach, bāšār — und über einen vergänglichen und einen unvergänglichen Teil in ihm — r^e^fā'îm — sich zusammenfinden werden: nefeš = das im Leib wohnende, von ihm verschiedene, aber wesentlich an ihn gebundene, ohne ihn kraftlose, übersinnliche Prinzip, das im Tod aus dem Leib in die š^e'^ôl wandert, aber dort ein schwaches, trübes Dasein führt und erst bei der Vereinigung mit dem Leib am Tag der Auferstehung zum vollen Leben zurückkehrt. rûach die allwaltende Kraft Jahwes, den Menschen samt der nefeš belebend, erleuchtend, aber ihm nicht mehr persönlich eigen, nicht mehr neben nefeš im Leib wohnend, von der abgeschiedenen Seele weichend, erst bei der Auferstehung im Menschen von neuem wirksam.[1])

21.

In anderer Weise erscheint die Seelenlehre der heiligen Bücher beeinflußt in dem Buch der Weisheit Salomos.[2])

Auch der Sprachgebrauch von Sap Sal. läßt zunächst bestimmt erkennen, daß der heilige Autor in Hinsicht auf die Worte nefeš-*ψυχή* und rûach-*πνεῦμα* mit den hebräisch-alttestamentlichen Anschauungen sehr wohl vertraut ist. Er gebraucht *ψυχή* in der Bedeutung „leib-

---

[1]) vgl. hierzu Volz, Jüd. Eschat. . . . l. c. S. 146/47, der obige Anschauung als die des palästinensischen Judentums bezeichnet, im Gegensatz zu der — s. unten — von griechisch-philosophischen Ideen beeinflußten Anschauung des hellenistischen Judentums.

[2]) Zur Literatur sind zu nennen: M. Friedländer, Griechische Philosophie im A. T., Berlin 1904; E. Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im A. T., Leipzig 1905; P. Heinrich, Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von J. Nickel, Münster I, 4 1908); W. Weber, Die Seelenlehre in der Weisheit Salomos (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 51, 4 [1909]).

liches Leben“,[1]) kennt *ψυχή*-nefeš = Person, Individuum,[2]) spricht von *ψυχή* als dem Sitz der Affekte.[3]) Er verwendet das Wort *πνεῦμα* in allen Bedeutungen, die dem hebräischen rûach zukommen.[4])

Daneben finden sich jedoch schon einige Aussagen, die entweder merklich vom althebräischen Sprachgebrauch abweichen, und darum als von neuen Ideen beeinflußt gelten können oder die, wenn auch durch hebräische Parallelen einigermaßen erklärbar, doch durch ihre Beziehung auf andere, unzweifelhaft griechischen Einfluß kundgebende Stellen durch Hereinfließen griechischer Gedanken gedeutet werden müssen.

Sap 14 26 bezeichnet die sittliche Verkommenheit der Heiden als *μιασμὸς ψυχῶν*. Nach 14 11 sind die Götzenbilder *εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων*. Den Gerechten ruft Gott vorzeitig ab, „damit nicht Arglist seine Seele täusche“ (*ἀπατήσῃ ψυχὴν αὐτοῦ* 4 11), weil „seine Seele dem Herrn wohlgefällig war“ (*ἀρεστὴ γὰρ ἦν Κυρίῳ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* 4 14).[5]) Die Weisheit „geht ein in heilige Seelen“ (*εἰς ψυχὰς ὁσίας* 7 27; vgl. 10 16 *εἰς ψυχὴν θεράποντος Κυρίου*). So nahe es liegt, hier an den Begriff des poetisch-emphatisch gebrauchten nefeš zu denken, so darf doch nicht außer acht gelassen werden, daß der heilige Autor dieselben Gedanken noch in Stellen ausspricht, in denen er *ψυχή* bestimmt in einem von dem der nefeš abweichenden, griechisch gefärbten Sinn gebraucht.[6])

Die Ausdrücke *κακότεχνος ψυχή* und *σῶμα κατάχρεον ἁμαρτίας* (1 4 „in eine bösartige Seele wird die Weisheit nicht einkehren, und nicht wohnen in einem der Sünde ergebenen Leib“) erinnern weit eher

---

[1]) 16 9 (die Ägypter fanden unter den Bissen der Stechfliegen nicht *ἴαμα τῇ ψυχῇ αὐτῶν*), 14 5 (die Schiffer vertrauen dem schwächsten Fahrzeug *ψυχάς*), 1 11 (verlogener Mund rafft *ψυχήν* dahin); vgl. 13 17 14 29 *ἄψυχοι* von den Götzen.

[2]) 12 6 (die Ureinwohner Kanaans opferten *ψυχὰς ἀβοηθήτας*), 15 14 (die Götzenanbeter sind unvernünftiger als *ψυχὴ νηπίου*), 10 7 (die Salzsäule bei Sodoma ist *ἀπιστούσης ψυχῆς μνημεῖον*), 17 1 (die Ägypter sind *ἀπείδευτοι ψυχαί*).

[3]) 17 8 (die ägyptischen Zauberer vermochten nicht *δείματα καὶ ταραχὰς ἀπελαύνειν ψυχῆς νοσούσης*), 17 15 (die Ägypter waren wie gelähmt, *τῆς ψυχῆς παρελύοντο προδοσίᾳ*).

[4]) *πνεῦμα* = Wind 5 11 13 2 17 8 = der vernichtende Hauch Gottes 11 20; = Atem des Menschen 15 16; *πνεῦμα* empfindet Angst 5 3; es ist die Rede von *πνεῦμα σοφίας* 7 7, *ἅγιον πνεῦμα παιδείας* 1 5, *πνεῦμα δυνάμεως* 5 23 (hier wegen des Parallelgliedes *ὡς λαῖλαψ* auch die Fassung *πνεῦμα* = Wind möglich). 7 20 (Weisheit verleiht Erkenntnis über *πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμοὺς ἀνθρώπων*) bezeichnet *πνεύματα* nicht im im ventorum (Vulg), sondern Geister oder Dämonen (Cursus, Kautzsch, Grimm, Strack), wie auch 7 23). 2 3 ist *πνεῦμα* nicht notwendig „Atem“; der Sinn kann auch sein „der Geist des Menschen verfliegt wie feine Luft“ (die menschliche rûach des A. T.). 1 6 (*φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία*) hat *πνεῦμα* den Begriff von 11 26 (s. unten).

[5]) *εὐθύτης ψυχῆς* Sap 9 2 geht vielleicht auf jōšer lēbāb (Deut 9 5 = *ὁσιότης καρδίας*, 3 Reg 3 6 = *εὐθύτης καρδίας*) zurück (Cursus), wie ja LXX lēbāb öfter mit *ψυχή* übersetzt.

[6]) Für 4 11 14 bezw. 2 22 3 1 3 13 15 11; für 14 11 26 bezw. 8 19 9 15; für 7 27 10 16 bezw. 1 4.

an gemäßigte dualistische Vorstellungen über das Verhältnis von Seele und Leib als an die Begriffe nefeš und bāšār in ähnlichen hebräischen Umschreibungen des Menschen, die über die anthropologische Zusammensetzung der menschlichen Natur nichts besagen.[1]) Der Begriff *πνεῦμα* in 1 7 („der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis“ *τὸ πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην,* umfaßt das All, *τὸ συνέχον τὰ πάντα*; vgl. *τὸ . . . ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν* 12 1) baut wohl auf der hebräischen Vorstellung von der rûach jhwh als dem Vehikel der schöpferischen und lenkenden Macht Gottes auf, hat vielleicht auch Züge von der rûach des Buches Ezechiel (37 1 ff.) an sich, kann jedoch sehr wohl an dem stoischen Begriff der den *κόσμος* durchwaltenden, als Weltseele oder Weltvernunft gedachten, allgemeinen Lebenskraft orientiert und durch dessen Einfluß stark erweitert und potenziert worden sein.[2]) Derselbe der stoischen Philosophie entnommene Begriff des Welt-*πνεῦμα* kann zugleich mit dem Begriff der alttestamentlichen rûach und dem der alttestamentlichen chokmāh der wundervollen, hochpoetischen Beschreibung der — mit *πνεῦμα* identifizierten — *σοφία* (7 22) erweiternde und erhöhende Züge geliefert haben.[3]) Doch handelt es sich hier überall keineswegs um einfache Herübernahme fester griechischer Ideen und Gedankenzüge, sondern ausschließlich um ein — mehr oder minder bestimmt wahrnehmbares, vielleicht dem heiligen Autor nicht einmal klar bewußtes — Herüberfließen vereinzelter Züge und Merkmale solcher Ideen und Begriffe.

Eine tiefgehende Abweichung von den althebräischen Vorstellungen bedeutet jedoch schon der in Sap mit großer Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochene Satz

---

[1]) Die älteren Exegeten fassen *σῶμα* und *ψυχή* hier als die beiden Konstitutive der menschlichen Natur (Lapide, Calmet). Dagegen Grimm (z. St.): „Leib und Seele sind merismatische Umschreibungen des menschlichen Wesens nach seiner Totalität, wie 2 Macch 7 37 14 38 15 30. Aber der Verfasser würde sich dieser Umschreibung nicht bedient haben, wenn er nicht Quelle und Sitz des sittlich Bösen auch im Leibe angenommen hätte (Philo)“.

[2]) *πνεῦμα* ist hier nicht Spiritus Sanctus (Belege im Cursus), auch nicht der stoische „Weltgeist“ (Schürer, Gesch. des jüd. Volkes [3]III S. 380 u. a.), sondern eine Vermischung der drei genannten Vorstellungen; vgl. P. Volz, Geist Gottes l. c. S. 162: „Hier ist der Geist die kosmisch-physische Potenz. Die Vorstellung berührt sich nahe mit der philonischen, mit der alles durchdringenden ruḥ Jahwes in Ps 139 7 und im letzten Grund mit dem kosmischen Ruḥ-Element in Ez und Gen 1 2“. S. 173: „Philo schwankt zwischen der monotheistischen Unterordnung im Sinn des A. T. und der monistischen Verallgemeinerung im Sinn seiner philosophischen Vorgänger“.

[3]) Die hier von *πνεῦμα-σοφία* ausgesagten Epitheta sind viel zu zahlreich und zu glänzend, als daß man den Ausdruck im Sinn von *πνεῦμα γνώσεως* oder *συνέσεως* fassen dürfte. P. Volz l. c. S. 190: „Die Hypostasierung der Sophia . . . nahm vom Pneuma wesentliche Züge in sich auf, vom alttestamentlichen Pneuma die Vorstellung der wunderwirkenden, den Auserwählten sich einkörpernden Potenz und die Idee des sittlichen Prinzips, vom stoischen Pneuma das pantheistische Moment“. Die Exegese der Väter faßt *πνεῦμα* hier = Spiritus sanctus (Belege im Cursus, vgl. die Handbücher der katholischen Dogmatik). — Die Korrektur von Swete zu 7 22: *ἐν αὐτῇ ἐστι* ändert den Sinn nicht.

von der Unsterblichkeit der einzelnen menschlichen Seele — ψυχή.

Der heilige Autor stellt der — wie es scheint — weit verbreiteten materialistisch-epikureischen Weltanschauung[1]) die Lehre gegenüber: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen" (2 23).[2]) „Die Gerechten werden empfangen das Reich der Herrlichkeit und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn" (5 16 vgl. 4 2). Und zwar ist es ψυχή des Menschen, die nach dem Vergehen des Leibes der jenseitigen Vergeltung teilhaft wird. Der Neid des Teufels hat den Tod in die Welt gebracht; aber „die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand" (δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ 3 1), auch wenn „die Unverständigen wähnen, sie seien tot" (3 2). Die Gerechten werden, aus diesem Leben geschieden, „den Ehrenpreis der makellosen Seelen" erhalten (γέρας ψυχῶν ἀμώμων 2 22). Die treue Ehegattin „wird eine Frucht davontragen bei der Heimsuchung der Seelen" (ἕξει κάρπον ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν 3 13),[3]) nach dem Tod. Mancher Gerechte stirbt frühzeitig hinweg; aber „wohlgefällig war dem Herrn seine Seele; deshalb eilte er (mit ihr) hinweg aus der bösen Welt" (ἀρεστὴ γὰρ ἦν Κυρίῳ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ . . . 4 14). Es ist hier nicht mehr das hebräische nefeš = Person, das uns in der ψυχή entgegentritt, etwa ipsi justi ac vitae justorum;[4]) es ist die aus dem Leben abgeschiedene ψυχή, das nunmehr als Träger der Unsterblichkeit gedachte übersinnliche Lebensprinzip, dem die beschriebene Vergeltung zuteil wird. Es ist die — vielleicht aus alexandrinisch-platonischer Quelle geflossene — Lehre „von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele als eines unzerstörbaren Prinzipes",[5]) die hier die verschwommene Unsterblichkeitsidee von den rᵉfāʾîm verdrängt hat. Der gesamte Zusammenhang des Buches läßt eine andere Deutung nicht zu.[6])

---

[1]) Sap läßt 2 2ff. die Gegner sprechen: καπνὸς ἡ πνοὴ ἐν ῥισὶν ἡμῶν, und „der Gedanke ein Funke in der Bewegung unseres Herzens". Hierzu vgl. Plato (Phaedon 14), wo es von der Seele heißt: ἐκβαίνουσα ὡς πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη; Lucret. (de rer. nat. III 232), wo von der Seele gesagt ist: tenuis quaedam moribundos deserit aura mista vapore, vapor porro trahit aera secum. z. St. vgl. Cursus, Grimm, Strack, wo diese und weitere Parallelen.

[2]) Zur Übersetzung hier und im folgenden vgl. Kautzsch.

[3]) J. K. Zenners (in Zeitschr. f. kathol. Theologie 1898 [3]) Übersetzung „ihr Lohn bleibt nicht aus" zerstört die unleugbare Beziehung des ewigen καρπός auf die mangelnde leibliche καρπός, so wie auch „am Tage des Gerichtes" nur freie Sinneswiedergabe ist.

[4]) Cursus z. St. ψυχαί, quamquam de mortuis agitur, non tam animae corporibus solutae, quam ipsi justi ac vita justorum apte intelliguntur.

[5]) Schultz, Voraussetzungen l. c. S. 242; Boettcher, De inf. l. c. S. 255; Atzberger l. c. S. 105—109; Lapide, Lyranus, Strack z. St.; Schwally, Das Leben l. c. S. 152.

[6]) E. Pfleiderer findet hier „die erste literarische Vertretung einer reinen Unsterblichkeitslehre auf hebräischem Boden" (Die Philosophie des Heraklit S. 291, bei Heinisch l. c. S. 86); Bertholet: „Der Autor steht mit diesen Vorstellungen außerhalb der gemeinjüdischen Vorstellungswelt" (Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod, Freiburg 1899, S. 30, bei Heinisch

Ganz unhebräisch ist weiterhin die Klarheit und Schärfe, mit der Sap Sal zwischen einem höheren und einem niederen Bestandteil der menschlichen Natur unterscheidet. Gott hat den Menschen gebildet (*πλάσας αὐτόν*) und ihm die wirkende Seele eingehaucht (*ἐμπνεύσας αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν* 15 11).[1] Die Seele ist ein Darlehen, das im Tod zurückgefordert wird (*τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος* 15 8). Wenn sie einmal hinweggenommen ist, kann sie nicht zurückgebracht werden (*οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραλημφθεῖσαν* 16 14).[2] Salomo rühmt sich, einen unbefleckten Leib und eine gute Seele erlangt zu haben (*ψυχὴν ἀγαθήν, σῶμα ἀμίαντον* 8 19).[3] „Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist" (*φθαρτοὶ γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα* 9 15).[4] Und dieses höhere Prinzip im Menschen ist stets *ψυχή*; die Vorstellung von einer nefeš gleichgeordneten menschlichen rûach tritt kaum mehr hervor. Wo von *πνεῦμα* im Menschen die Rede ist, ist es die Ezechielsche rûach, die der heilige Autor versteht. Von diesem *πνεῦμα* heißt es, daß es in die menschliche Natur eingepflanzt sei (*ἐμφυσήσαντα αὐτῷ πνεῦμα ζωτικόν* 15 11), und daß es im Tode aus dem Leibe weiche (*πνεῦμα ἐξελθόν* 16 14)

Unleugbar von griechischen Theorien beeinflußt ist endlich die berühmte Stelle 8 19 20.

„Da ging ich umher und suchte, wie ich sie (die Weisheit) zu mir hereinnehmen könnte" (v. 18). „Ich war aber ein wohl beanlagter Knabe, und hatte eine gute Seele erhalten" (v. 19). „Oder vielmehr, da ich gut war, war ich in einen unbefleckten Leib gekommen" (v. 20). „Da ich aber wohl einsah, daß ich nicht anders (ihrer) würde mächtig werden können,[5] als wenn Gott (sie mir) verliehe . . ., so nahte ich dem Herrn und bat ihn, und sprach aus meinem ganzen Herzen" (v. 21): Folgt Salomos Gebet um die Weisheit (9 1—19). Die wichtigen Verse 8 19 20 lauten: *παῖς δὲ ἤμην εὐφυής, ψυχῆς τ' ἔλαχον ἀγαθῆς· μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.*

---

l. c.); Grimm, Kommentar zu Sap 3 1 und 3 13 „abgeschiedene Seelen"; Vigouroux (Dict. l. c. I, 466 âme): „la survivance de l'âme après la mort"; Hastings Dict. (l. c. I, 746 art. Eschatology): „there is only an immortality of the soul".

[1]) Cod C hat *εἰς ψυχὴν ἐνεργοῦσαν*, was jedoch in den Zusammenhang schlecht paßt, da alsdann die Gegenüberstellung zu *πνεῦμα ζωτικόν* zerstört würde. Wohl eine Korrektur, die die Beziehung zu Gen 2 7 wajehî hā'ādām lenefeš chajjāh verbessern wollte.

[2]) Die Ergänzung ad inferos (Cursus, Strack) liegt kaum im Sinn des Autors.

[3]) Über die Verwertung der Stelle im Sinn des Präexistentianismus s. später.

[4]) 9 15 enthält keinerlei Trichotomie, etwa *σῶμα, ψυχή* und *νοῦς*; denn *νοῦς* entspricht häufig dem hebräischen lēb (Ex 7 23 Jos 14 7 8 Is 41 22 Job 7 12 u. a.), und es liegt hier klarer Parallelismus vor. s. Grimm z. St. und Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentl. Apokr. und Pseudepigr., Gütersloh 1907, S. 101—105.

[5]) *ἐγκρατής* ist hier nicht = enthaltsam (continens Vulg), sondern = mächtig (der Weisheit); vgl. Sir 6 27 15 1; Bar 4 1 (*κρατοῦντες*).

Salomo bezeichnet sich in jeder Weise als geeignet zur Aufnahme der Weisheit, die er von Gott erfleht. Er besitzt weder *κακότεχνος ψυχή* noch *σῶμα κατάχρεον ἁμαρτίας*, was ihn unfähig machen würde, die Weisheit in sich aufzunehmen (14); er ist vielmehr *εὐφυής*, und einer *ψυχή ἀγαθή* teilhaft geworden, „bene a natura natus atque compositus ad sapientiae perceptionem",[1]) verfügt über vorzügliche natürliche Anlagen",[2]) so daß er zur Aufnahme der Weisheit wohl geeignet ist, und der Erhörung seines Gebetes nichts im Wege steht.

Hier könnte sinngemäß v. 21 anschließen: Leib und Seele sind zur Aufnahme der Weisheit geeignet; dennoch kann ich sie nur erlangen, wenn Gott sie mir verleiht. Allein der heilige Autor unterbricht den Fluß der Rede, indem er einschaltet: *μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.*

Will man den gebrauchten Worten ihre grammatikalische und syntaktische Bedeutung belassen,[3]) so ist v. 20 wenn nicht eine teilweise Modifikation (*μᾶλλον δέ* = ut melius dicam), so doch eine bestimmtere Begründung zu dem in v. 19 ausgesprochenen Gedanken einer guten leiblichen und geistigen Veranlagung zum Zweck der Aufnahme der Weisheit: Meine Seele[4]) war, weil sie gut war, auch in einen unbefleckten Leib gekommen. Und damit ist die Beeinflussung der Stelle durch die platonisch-philonische Präexistenzlehre gegeben.

Es ist aussichtslos, diesen exegetischen Befund wegerklären zu wollen. Es geht nicht an, Sap 8 19 20 nur den thomistischen Satz von der prästabilierten Harmonie[5]) zu suchen. Also *σῶμα ἀμίανθον* als den Leib zu fassen, dessen Organe und Triebe der freien, ungehinderten, sittlichen wie intellektuellen Entfaltung der Seele kein Hindernis entgegensetzen. Denn *σῶμα ἀμίανθον*[6]) bezeichnet nicht den Leib, dem die Neigung zur Sünde fehlt, sondern den Leib, der zur Sünde noch

---

[1]) Iansenius z. St.

[2]) Grimm z. St. *εὐφυής* kann kaum lediglich corporis bonam conformationem et constitutionem (Cursus) besagen. Schöne Körpergestalt ist ja nicht Bedingung zur Erlangung der Weisheit. *εὐφυής* und *ψυχὴ ἀγαθή* bezeichnen wohl gemeinsam boni, magni, acuti et acris ingenii ad res intelligendas et dijudicandas, animam bonae indolis, animam ad bonum omne propensam, bonitate naturali, moderatione affectionum et candore marum praeditam (Lapide, Calmet).

[3]) Lapide sagt von den üblichen (unten behandelten) Deutungen: nihil satisfacit. nihil loc loco germanum est et appositum ... Interpretes Orthodoxi hic se torquent.

[4]) vgl. Grimm z. St.: „Der Verfasser würde klarer gesagt haben *μᾶλλον δὲ ψυχὴ ἀγαθὴ ὤν*; allein da er als alexandrinischer Spiritualist als rein wahres Selbst und Wesen, als rein eigentliches Ich nur die Seele anzuerkennen vermochte, so hat er sich auch so ausdrücken können, wie er es getan hat".

[5]) Thomas S. Th. I 85 7 in corp.: quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. Bei Lapide weitere Vertreter dieser Anschauung.

[6]) *σῶμα ἀμίανθον* ist keinesfalls corpus nulla deturpatum deformitate (s. Cursus).

nicht mitgewirkt hat.[1]) Ebenso unzulässig ist es, zu verstehen: Ich war von Natur zur Aufnahme der Weisheit disponiert; noch mehr (*μᾶλλον δέ*): ich habe durch eigene Tätigkeit diese meine günstige Disposition noch erhöht. Cum virtutis excercitio in bonitate proficerem, corporis quoque munditiem et castitatem mihi ascivi.[2]) Eo deveni (*ἦλθον εἰς σ.*), ut corpus meum nulla esset macula inquinatum.[3]) Denn *ἀγαθὸς ὢν* kann unter keinen Umständen übersetzt werden „weil ich im Guten Fortschritte machte"; es besagt vielmehr wie *ψυχὴ ἀγαθὴ* v. 19, auf das es sich zurückbezieht, die natürliche gute Veranlagung des Betenden. Und *ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίανθον* kann schon aus Gründen der Grammatik nicht heißen: eo deveni, ut corpus meum nulla esset macula inquinatum.

Es ist wenig zweckmäßig, für die angeführten, griechische Ideen verratenden Stellen nun hebräische Parallelen aufzusuchen, durch die man die ungewöhnlichen Wendungen etwa erklären könnte. Etwa für Ausdrücke wie *ψυχὴ παραλημφθεῖσα* (16 14) und *τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος* (15 8) auf die Wendungen lāqach nefeš, biqqēš nefeš u. a. zu verweisen. Oder für Stellen wie 2 22 3 1 3 13 4 14 an emphatische Umschreibung des Personalpronomens durch *ψυχή* zu denken.[4]) Oder bezüglich 9 15 geltend zu machen, es brauche sich durchaus nicht um platonischen Dualismus zu handeln. Daß der Leib erschwerend auf den Gedankenflug der Seele einwirke und den Geist zur Materie herniederziehe, sei eine Tatsache, die aus der alltäglichen Erfahrung abgenommen werden könne. Die Bezeichnung des Leibes als *γεῶδες σκῆνος* könne dem nicht fremd sein, der Gen 2 7 gelesen habe.[5]) Es verlohnt sich auch nicht, den Nachweis zu führen, daß die anderweit sich kundgebenden anthropologischen Vorstellungen des heiligen Autors mit jenen des platonisch-philonischen Systems in Widerspruch stehen; oder daß Sap die großen, grundlegenden Gedanken der platonisch-philonischen Philosophie nirgends einführt.[6]) Daß das Weisheitsbuch von Seelen-

---

[1]) Diese Auffassung neuestens bei H. Wiesmann, Der zweite Teil des Buches der Weisheit (a. d. Nachlaß K. Zenners, in Zeitschr. f. kathol. Theol., Innsbruck XXXV [1911], S. 29): „da ich gut beanlagt war, hatte ich auch einen Leib ohne Fehl mitbekommen"; allein auch die von Wiesmann zusammengestellten Wendungen beweisen nicht, daß *ἔρχεσθαι εἰς* die gewünschte Bedeutung haben kann. Auch Heinisch (Die griech. Phil. im B. d. W. S. 96/97) schließt sich an; daselbst als weitere Vertreter Langen, Gutberlet, Lagrange, Deane).

[2]) Iansenius z. St.

[3]) Cursus z. St.; Lapide, Lyranus z. St.; P. Heinisch (in Bibl. Zeitschr. IX, 2), der den Gedanken der eigenen sittlichen Tätigkeit schon in *ψυχῆς τ' ἔλαχον ἀγαθῆς* ausgesprochen findet.

[4]) vgl. Cursus zu 3 1 16 14; vgl. Ps 146 4.

[5]) Ähnliche Ausdrücke: Job 4 19 der Leib = bêt—chōmēr (*οἰκία πηλίνη* LXX, domus lutea Vulg); Is 38 12 der Leib = ʾōhel rōʿî (*ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* LXX, tabernaculum pastorum Vulg); Dan 7 15 der Leib = Scheide des Geistes (nidneh). Job 4 21 ist die Seele das Zeltseil (jeter), das den Leib aufrecht hält; vgl. das Bild von der Ampel am silbernen Strick (Job 29 3), von dem Abschneiden des Gewebes vom Trumm (Job 6 9 27 8); s. W. Weber (Zeitschr. f. w. Th. l. c. S. 330).

[6]) Die Belege zusammengestellt bei P. Heinisch l. c., Versuche, die Gedanken in 8 19 ff., wie in Sap überhaupt als den echt platonisch-philonischen

wanderung, von schroffem Dualismus zwischen Seele und Leib, von wesentlicher, substanzieller Schlechtigkeit alles Körperlichen, von einer Befleckung der Seele durch den bloßen Eintritt in einen Leib nichts lehrt, ist immer zugegeben worden; der Verfasser von Sap tritt nirgends in Widerspruch mit den einschlägigen Anschauungen des alten Testamentes.

Es handelt sich nicht um einfache Herübernahme platonisch-alexandrinischer Ideen, noch viel weniger um positive lehrhafte Vertretung solcher durch das heilige Buch; was behauptet wird, ist eine Beeinflussung und teilweise Weiterbildung der psychologischen oder anthropologischen Anschauungen der heiligen Bücher hebräischer Sprache. Und es sind oft nur mehr oder weniger deutliche Spuren und Anklänge, die der heilige Schriftsteller verrät.

Es ist nicht die „schroff dualistische hellenische Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele“,[1]) die in 9 15 sich ausspricht, etwa Philos Vorstellung von dem Leib als *οἶκος ψυχῆς λογικῆς*,[2]) und *δεσμωτήριον ψυχῆς*.[3]) Aber es ist der Gedanke einer substanziellen Verschiedenheit von *ψυχή* und *σῶμα*, einer höheren, immateriellen Wesenheit des höheren Prinzips im Menschen, mit dem der heilige Autor an die althebräische nefeš-Vorstellung herangetreten ist. Und es ist seine Bekanntschaft mit alexandrinisch-platonischer Philosophie,[4]) die ihm diesen Gedanken vermittelt hat.

Es ist nicht platonische Trichotomie von *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς*, oder *σῶμα*, *λογιστικόν* und *ἐπιθυμητικόν*,[5]) oder die philonische Unterscheidung von *ψυχὴ ζωτική* und *λογική*[6]) im Menschen, noch weniger

---

Ideen widersprechend nachzuweisen, s. im Cursus; bei W. Weber (Zeitschr. f. w. Th. l. c. S. 323: „Wir können uns schwer vorstellen, wie ein Mann, der mit seinen Religions- und Volksgenossen daran glaubt, daß Gott den Menschen in der Gen 2 7 beschriebenen Weise geschaffen hat, je die platonische Vorstellung von der Seele hätte annehmen können“); und Heinisch, Die griech. Philosophie im Buch der Weisheit l. c. S. 93 ff.

[1]) vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter, Berlin 1903, S. 383: „Das Judentum ist im großen und ganzen der schroff dualistischen, hellenischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele ferngeblieben“. „Der dualistische Gedanke ist hier (8 19 9 15) also nur in den ersten Ansätzen vorhanden.“

[2]) Philo, De mundi opif. I 33.

[3]) Philo, Leg. alleg. III 14 (I 95).

[4]) vgl. dieselben Ausdrücke bei Plato, Phädon (XXX C [81 c] Ausg. M. Wohlrab, Leipzig 1879): *ἐμβριθὲς δέ γε . . . τοῦτο (τὸ σῶμα) οἴεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες· ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον* . . . Weitere Belege Bousset l. c. S. 415/16. Zu *φθαρτὸν σῶμα* vgl. *φθαρτὴ ὕλη* b. Josefus Flavius (Bell. Jud. III 372, Ausg. B. Niese, Berlin): *τὰ μέν γε σώματα θνητὰ πᾶσιν καὶ ἐκ φθαρτῆς ὕλης δεδημιούργηται, ψυχὴ δὲ ἀθάνατος ἀεὶ καὶ θεοῦ μοῖρα τοῖς σώμασιν ἐνοικίζεται.*

[5]) s. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung, II, 1 [4], Leipzig 1889, S. 817 ff.

[6]) vgl. Grimm l. c. zu 15 11.

die aristotelische Dichotomie,[1]) die in Stellen wie 1 4 8 19 9 15 16 14 gelehrt wird. Aber es ist die philosophisch-spekulative Erwägung, daß die Seelentätigkeiten des Menschen zwei wesentlich voneinander verschiedenen Sphären, der sinnlichen und der geistigen, angehören und darum verschiedenen Prinzipen im Menschen zuzuteilen sind; und der Versuch, die alttestamentliche Anschauung von nefeš und rûach zu einer spekulativen Erklärung des Verhältnisses beider Seiten des menschlichen Wesens zueinander auszunützen. Es ist wiederum griechische Philosophie, der der heilige Verfasser diesen Gedanken entnommen hat.

Es ist auch nicht der platonische Gedanke von der ψυχή als einem rein geistigen Wesen und Immateriellen, das aus dem ewigen Lichtreich der Ideen stammt und dorthin zurückkehrt;[2]) oder die stoische Vorstellung von der ψυχή als einem δαίμων, einem abgetrennten Stück der Gottheit,[3]) die in den ψυχαὶ δικαίων (3 1 u. a.) gedacht ist. Aber es ist die Erkenntnis, daß es ein Wesensteil des Menschen ist, der ewig fortlebt, die idea of a disembodied soul, having its own individuality,[4]) die der heilige Schriftsteller mit der alttestamentlichen nefeš-Anschauung verknüpft.

Und es ist wiederum durchaus nicht eine klare adoption of the Platonic idea of the preexistence of souls,[5]) oder ein Bekennen „zum platonisch-pythagoreischen Dogma von der Präexistenz der Seelen“,[6]) was Sap 8 19 20 sich findet, oder eine Herübernahme der platonischen Vorstellung von der ξυμμετρία [7]) — dem bestehenden Ebenmaß zwischen der ψυχή und dem von ihr gewählten Leib. Es ist aber der in diesen Ideen scharf hervortretende Gedanke von der ψυχή als dem „unendlich wichtigeren Teil im Wesen des Menschen“, dem „unsterblichen Teil des Menschen“,[8]) der „entscheidenden Macht im Körper“, dem „Prinzip des Könnens und Wollens“,[9]) der den heiligen Autor anzog, und den er in die alttestamentliche Seelenlehre einführte. Allerdings hat das Interesse, das er diesen alexandrinischen Gedankengängen entgegenbrachte, ihn verleitet, diesen Grundgedanken in denselben Ansdrücken wiederzugeben, in denen er in jenen griechischen Systemen niedergelegt ist. „Und dadurch hat er nicht bloß die Quelle verraten, der er seine Anschauung

---

[1]) ψυχὴ θρεπτική, αἰσθητική, λογική (= νοῦς); s. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 2 [3], Leipzig 1879, S. 566 ff.

[2]) Belege b. E. Rohde, Psyche l. c. II S. 269.

[3]) Belege l. c. S. 312 ff.

[4]) The Jewish Encycl. XI, soul, S. 472; vgl. Hastings, Dict. I, Eschatology S. 746.

[5]) Encyclop. Bibl. IV, Book of Wisdom, S. 5342; vgl. Hastings l. c.; The Jewish E., l. c.

[6]) Strack z. St.; Volz, Jüdische Eschatologie S. 142; Delitzsch, System S. 36; Böttcher l. c. S. 33.

[7]) Plato, Timäus (Ausg. C. F. Herrmann, Leipzig 1887, XLII D [87 d]): πρὸς γὰρ ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς γε καὶ κακίας οὐδεμία ξυμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό; vgl. Rohde l. c. II S. 276.

[8]) Bousset l. c. S. 382.

[9]) Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen ... S. 103.

entnahm, sondern auch den Anschein erweckt, als ob er das volle platonisch-philonische System anerkenne, von dem er doch nur den einen Grundgedanken herübernahm."[1])

Das Buch der Weisheit bietet somit das interessante Schauspiel des allmählichen Ineinanderfließens althebräischer Vorstellungen von nefeš und rûₐch und griechisch-philosophischer Seelentheorie, aus der eine sonst nicht erklärbare Unsicherheit oder Unentschiedenheit des heiligen Verfassers hervorgeht. Es ist zuviel gesagt, wenn man mit Schürer[2]) u. a. behaupten wollte, seine Psychologie sei platonisch-dualistisch und er hätte in seiner Anthropologie den Boden der jüdischen Anschauung vollständig verlassen. Das Buch bewegt sich vielmehr durchaus innerhalb der Sphäre jüdisch-religiösen Denkens. „Der Verfasser hat seinen Geist aufs Tiefste in alle die Hauptbücher des alten Testamentes versenkt."[3]) Aber er hat „mit ähnlicher Vertiefung der griechischen Bildung sich bemächtigt und seinen Geist an manchen Gedanken und Sätzen der besseren griechischen, besonders der platonischen Philosophie erquickt".[3]) Althebräische und alexandrinisch-philonische Gedankengänge spielen dem heiligen Autor durcheinander, oft hart und schroff nebeneinander, vielleicht einander widersprechend, wenn man nur den Wortsinn gelten läßt.

Hier liegt auch der Grund für die verschiedenartigen Deutungen und Beurteilungen, die die Seelenlehre des Weisheitsbuches von jeher gefunden hat: Die beiden ineinanderfließenden Gedankenreihen haben ihren vollen Ausgleich noch nicht gefunden.

Die „Seele" des heiligen Autors ist bald die nefeš des alten Testamentes, bald die *ψυχή* Platos und Philos; bald scheinen die beiden Begriffe ineinander überzugehen. Der „Geist" ist bald die rûₐch oder auch die nᵉšāmāh althebräischer Vorstellung, bald *πνεῦμα* oder *νοῦς* alexandrinischer Herkunft. Die Redeweise erscheint bald dichotomisch, bald scheint sie trichotomischen Anschauungen zuzuneigen. Das höhere Prinzip der menschlichen Natur ist bald von Gott eingehaucht, bald erscheint es einer übersinnlichen Seinssphäre entnommen und mit dem Leib vereinigt. Das in der Ewigkeit Fortlebende ist bald der Mensch selber, bald die *ψυχή* des Menschen.

Aber trotz dieser Unmöglichkeit, für jede einzelne Stelle den Begriffsinhalt festzustellen, der mit dem jeweilig gebrauchten *ψυχή* und

---

[1]) Ewald, zit. bei Schwally l. c. S. 158. Für griechische Beeinflussung des Weisheitsbuches spricht sich die große Mehrzahl der neueren Exegeten aus. Vgl. noch Friedländer l. c. S. 189; von Neueren lehnen griechischen Einfluß ab W. Weber l. c. und C. Porter: The Preexistence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical Writings (The American Journal of Theology 1908; zit. bei W. Weber, l. c. S. 332 Nachschrift).

[2]) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [3] 3. Bd., Leipzig 1898, S. 380; Grimm l. c.; Marti, Geschichte der isr. Rel.... l. c. S. 329 ff.

[3]) Ewald, zit. bei Schwally l. c. S. 157.

πνεῦμα verbunden ist, bedeutet das Buch der Weisheit einen bedeutenden Fortschritt in der Seelenlehre der heiligen Bücher. Here is a mark of progress.[1]) Es ist der erste Versuch, die althebräische volkstümliche Anschauung von nefeš, rûₐch und rᵉfā'îm durch Einführung griechisch-philosophischer Spekulation weiterzubilden und zu veredeln. Und es ist vor allem der Versuch, die in den alttestamentlichen Schriften nebeneinander sich entwickelnden Vorstellungsreihen von der inneren Zusammensetzung des Menschen — bāšār, nefeš, rûₐch — und von dessen Fortleben nach dem Tod — rᵉfā'îm — eben durch Einführung des griechischen Seelenbegriffes zusammenzuführen.

Der Schlußsatz dieser mit Sap einsetzenden, in den alttestamentlichen Apokryphen und den neutestamentlichen heiligen Schriften fortgeführten, aber erst in der anschließenden christlichen Philosophie zu Ende gebrachten Entwicklung wird alsdann lauten: Die menschliche Natur besteht aus einem niederen und einem höheren Prinzip; das höhere Prinzip ist von Natur unvergänglich und in ihm lebt der Mensch nach dem Tode fort — der Begriff der anima = substantia incorporea sive immaterialis der aristotelisch-scholastischen Philosophie.

---

[1]) Encyclop. Bibl. . . . l. c. II, Eschatology S. 1368.

Stellennachweis.

a = Anmerkung.

Sapientia.

Sachregister.

a = Anmerkung.

Druckfehler.

Seite	3	Zeile	23	statt	Ex 12_{14}	zu lesen	Ex 12_{4}
„	5	„	5	„	Jer 42_{40}	„ „	Jer 42_{20}
„	6	„	9	„	Num 9_{20}	„ „	Num 19_{20}
„	7	„	4	„	2 Chron 5_{12}	„ „	2 Chron 15_{12}
„	9	Anm.	8	„	Lev 16_{26}	„ „	Lev 26_{16}
„	10	Zeile	14	„	Ex 32_{10}	„ „	Ez 32_{10}
„	10	„	16	„	4 Reg 12_{24}	„ „	4 Reg 10_{24}
„	11	„	1	„	2 Reg 14_{10}	„ „	2 Reg 14_{19}
„	11	„	17	„	Job 23_{22}	„ „	Job 23_{13}
„	11	Anm.	9	„	1 Reg 30_{4}	„ „	1 Reg 20_{4}
„	12	Zeile	9	„	Ex 16_{27}	„ „	Ez 16_{27}
„	12	„	10	„	Ps 41_{2}	„ „	Ps 41_{3}
„	13	Anm.	7	„	Js 59_{10}	„ „	Js 19_{10}
„	22	Zeile	8	„	Lev 14_{11}	„ „	Lev 17_{11}
„	56	„	29	„	Prov 20_{22}	„ „	Prov 20_{27}
„	60	„	12	„	Iud 3_{10}	„ „	Iud 3_{11}
„	72	„	34	„	Gen 24_{21}	„ „	Gen 42_{21}
„	80	Anm. Zeile	12	statt	Judith 8_{28}	zu lesen	Judith 8_{24}.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.